

FENOMENA BERISLAM

Jaminan Kepuasan

Apabila Anda mendapatkan buku ini dalam keadaan cacat produksi (di luar kesengajaan kami), seperti halaman kosong atau terbalik, silakan ditukar di toko tempat Anda membeli atau langsung kepada kami dan kami akan menggantinya segera dengan buku yang bagus.

Prof. Dr. Aksin Wijaya

FENOMENA BERISLAM

Genealogi dan Orientasi Berislam Menurut Al-Qur'an



IRCiSoD

FENOMENA BERISLAM

Penulis: Prof. Dr. Aksin Wijaya
Editor: Muhammad Ali Fakhil
Tata Sampul: Alfin Rizal
Tata Isi: Atika
Pracetak: Antini, Dwi, Wardi

Cetakan Pertama, Mei 2022

Penerbit
IRCiSoD
Sampangan Gg. Perkutut No.325-B
Jl. Wonosari, Baturetno
Banguntapan Yogyakarta
Telp: (0274) 4353776, 081804374879
Fax: (0274) 4353776
E-mail:redaksi_divapress@yahoo.com
sekred.divapress@gmail.com
Blog: www.blogdivapress.com
Website: www.divapress-online.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Wijaya, Aksin

Fenomena Berislam/Prof. Dr. Aksin Wijaya; editor, Muhammad Ali Fakhil–cet. 1–
Yogyakarta: IRCiSoD, 2022

228 hlmn; 14 x 20 cm
ISBN 0

I. Religion & Spirituality
II. Muhammad Ali Fakhil

I. Judul

Belajar pada al-Qur'an

Prof. Dr. Ahmad Syafii Maarif

Beberapa hari yang lalu, saya dihubungi Aksin Wijaya untuk memberi pengantar atas karya terbarunya yang berjudul *Fenomena Berislam*. Kendati tidak mempunyai banyak waktu, saya langsung mengiyakan permintaannya, dan saya sangat mengapresiasi semangatnya dalam menulis. Memang, saya belum sempat bertemu langsung dengan Aksin, tetapi saya sudah membaca beberapa karyanya yang sudah diterbitkan. Aksin termasuk intelektual Muslim produktif yang berpikir serius, dan senantiasa mencari tafsiran terbaik dalam memahami al-Qur'an, pesan Langit terakhir untuk kepentingan masyarakat bumi. Mungkin sudah puluhan mufasir, Muslim dan non-Muslim, yang berupaya memahami kitab suci umat Islam ini, namun rahasianya tidak pernah habis digali dan terus digali. Sebagai acuan moral dan etika universal, al-Qur'an mestilah fungsional dan punya nilai praktikal. Memang, masalah yang menyangkut eskatologis berada di luar jangkauan persepsi nalar manusia. Di ranah ini, imanlah yang punya posisi sentral, terutama bagi penafsir yang berasal dari kalangan umat Islam.

Sebagai pemikir Muslim yang 'gelisah' dan sudah puluhan tahun mempelajari al-Qur'an, karya Aksin patut

benar disambut dengan penghargaan yang tinggi, tanpa menghilangkan sikap kritikal agar kebenaran Ilahi semakin terkuak. Sekalipun al-Qur'an menyebut dirinya sebagai *hudan* (petunjuk) ke jalan yang benar dan lurus, petunjuk itu sangatlah luas, seluas kehidupan itu sendiri. Namun, saat ini, ia berubah fungsi dan dijadikan barang antik dalam pameran, dan justru oleh umat Islam sendiri. Oleh sebab itu, penafsiran terhadap kitab suci ini haruslah dilakukan terus menerus dengan modal *aqlun shahih* dan *qalbun salim*. Tujuannya jelas, agar ia berfungsi bagi pemecahan persoalan kemanusiaan. Islam (al-Qur'an) yang tidak mampu memecahkan persoalan kemanusiaan, kata Fazlur Rahman, ia tidak akan punya masa depan yang cerah. Aksin, pada hemat saya, mempunyai modal yang cukup dalam menyingkap pemecahan al-Qur'an akan persoalan kemanusiaan ini.

Buku ini merupakan kumpulan artikel Aksin yang sudah terbit di beberapa jurnal yang terindeks *scopus*, dan satu lagi yang disampaikan dalam pengukuhan guru besarnya. Sehingga, tulisannya benar-benar serius dan membutuhkan keseriusan pula dalam membacanya. Dua tulisannya membahas tentang metode tafsir al-Qur'an, yakni tafsir *maqashidi* dan tafsir yang mengedepankan dimensi aksiologis al-Qur'an, dua tulisannya membahas tentang wacana al-Qur'an terkait etika dan kehidupan Nabi Isa As., dan satu tulisan lagi yang membahas tentang alasan mengapa masyarakat Arab memilih memeluk agama Islam, dan bukannya agama Yahudi dan Nasrani.

Di dalam tulisan yang disebut terakhir ini, anak muda kelahiran Sumenep Madura memandang bahwa masyarakat Arab memilih Islam sebagai agamanya tidak semata-mata atas 'petunjuk' al-Qur'an yang memang demikian fungsi sejati dari al-Qur'an. Tetapi, juga dan terutama disebabkan oleh sikap fanatisme masyarakat Arab terhadap etnis Arab.

Masyarakat Arab dikenal sebagai masyarakat kesukuan yang sangat fanatik dengan etnis. Apa pun mereka lakukan demi kehormatan etnisnya. Masyarakat Arab memilih agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. karena Nabi Agung Umat Islam ini merupakan bagian dari etnis Arab, keturunan nenek moyang mereka, yakni Nabi Ibrahim As. dan Nabi Ismail As. Selain itu, garis keturunan Nabi Muhammad Saw. merupakan suku terbesar dan terhormat saat itu, yakni suku Quraisy, sehingga selain kefiguran nabi, aspek kesukuan beliau juga memengaruhi masyarakat dalam mengikuti agama yang dibawa oleh beliau. Dari sini, bisa dipahami, mereka tidak memilih agama Yahudi dan Nasrani karena kedua agama Samawi yang datang lebih dulu itu dibawa oleh Nabi Musa As. dan Nabi Isa As. yang berasal dari luar etnis nenek moyang mereka. Hal yang sama terjadi pada Bani Israil yang mengikuti agama Yahudi yang dibawa oleh Nabi Musa As. yang seetnis dengan mereka, serta menolak mengikuti agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. yang berasal dari luar etnis mereka.

Pemikiran seperti ini berbeda jauh dengan pemikiran yang ada dan diyakini umat Islam selama ini bahwa mereka masuk Islam karena petunjuk Tuhan melalui al-Qur'an. Apakah petunjuk Tuhan dikesampingkan oleh Aksin? Tentu saja tidak. Aksin melakukan tugasnya sebagai intelektual Muslim yang harus menggunakan akal kritisnya dalam melihat sesuatu tanpa kehilangan nilai-nilai spiritualitas dan keimanannya. Bagi Aksin, spiritualitas dan keimanan bukanlah sesuatu yang menghalanginya untuk berpikir rasional dan kritis. Spiritualitas dan keimanan justru ia jadikan pijakan dalam melakukan analisis rasional dan kritis, termasuk pada kitab suci. Sidang pembaca bisa menyimak sendiri argumen yang ia lontarkan di dalam tulisan ini, tentu saja harus disertai sikap kritis, lapang dada, dan toleran atas perbedaan pendapat,

kendati yang menjadi objeknya adalah kitab suci. Tidak perlu melontarkan sesuatu yang berbau tuduhan sesat dan penodaan agama atas gagasan kritis yang dilontarkan Aksin sebagaimana lagi semarak akhir-akhir di Indonesia. Sanggahlah sebuah pemikiran dengan pemikiran yang serupa sebagaimana dilakukan al-Qur'an.

Al-Qur'an menyampaikan kebenaran, dan petunjuknya tidak secara dogmatis, juga tidak melalui debat kusir (*jadal*), melainkan secara dialogis yang berbasis argumentasi. Ketika menjawab ketidakpercayaan masyarakat Arab atas keilahian al-Qur'an dan menuduhnya sebagai buatan Nabi Muhammad Saw., al-Qur'an menantang mereka untuk "*membuat hal yang serupa dengan al-Qur'an, walau hanya satu surat.*" Maksudnya, jawablah sebuah pemikiran dengan pemikiran, bukan dengan tuduhan sebagaimana mereka yang tidak percaya pada al-Qur'an. Ketidakmampuan mereka menjawab tantangan al-Qur'an membuktikan betapa al-Qur'an itu benar-benar wahyu Ilahi yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Kalaupun mereka belum menerimanya, itu bukan urusan al-Qur'an, melainkan urusan mereka sendiri. Kepada masyarakat Arab yang menolak kebenaran agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., al-Qur'an pun meminta umat Islam untuk mengatakan "*lakum diinukum waliyadain*", bagimu agamamu, dan bagiku agamaku.

Saya mengucapkan selamat atas terbitnya buku ini. Selamat membaca. Semoga kita semua memperoleh pencerahan dari karya profesor muda ini.

Yogyakarta, 9 Februari 2022

Menyingkap Dimensi Aksiologi al-Qur'an

Prof. Dr. Abd. A'la, M.A.

(Mantan Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya
dan Pengurus PBNU [Periode 2022–2027])

Saya baru mengetahui kalau Saudara Aksin Wijaya itu berasal dari Sumenep Madura, dan bahwa ia juga alumni dari Pondok Pesantren Annuqayah, Guluk-Guluk, Sumenep, sekitar tahun 1989–1992, pesantren di mana saya dulu lahir dan mondok. Saya mengetahuinya ketika ia meminta saya untuk menjadi pembicara dalam sebuah seminar *online* (webinar) (2020) yang diadakan oleh pascasarjana IAIN Ponorogo yang ketika itu Saudara Aksin menjadi direktornya.

Sebenarnya, sudah lama saya membaca karya-karya santri Annuqayah ini. Terlihat betul betapa karya-karyanya kaya akan referensi yang berbahasa Arab, bahkan lebih banyak dari referensinya yang berbahasa Indonesia. Hal ini wajar, mengingat Pondok Pesantren Annuqayah tempat anak muda NU ini menempa diri memang terkenal dengan pendalamannya akan kitab-kitab klasik, dan tentu saja ilmu alat menjadi pedoman utama mendalami kitab klasik. Di Madrasah Diniyah, Madrasah Tsanawiyah, dan Madrasah Aliyah sudah diajarkan beragam ilmu alat, baik *sharraf*, *nahwu*, maupun *balaghah*. Demikian juga ilmu-ilmu keislaman murni, seperti kalam, *fiqh*, *tasawuf*, *tafsir*, *hadits*, dan sejenisnya.

Pendidikan yang dilalui santri yang *prolific* ini nyaris dihabiskan di bidang pendidikan keislaman, mulai dari pesantren ke Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK), dan kemudian ke IAIN/UIN. Melihat perjalanan akademiknya, ia benar-benar mendalami disiplin keilmuan Islam. Akan tetapi, ia juga mendalami ilmu-ilmu bernuansa tradisi Barat yang sarat dengan rasionalitas dan analisis kritis, walaupun ia tidak pernah belajar di Barat. Tentu saja, penguasaannya akan dua disiplin keilmuan itu mendorongnya untuk berpikir rasional dan kritis, termasuk di dalam karyanya yang berada di tangan pembaca budiman, yang pada umumnya membahas metode tafsir al-Qur'an. Namun, rasionalitas dan kritisismenya ditopang oleh sumber primer yang kuat sehingga pemikirannya bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Yang lebih penting lagi, pemikiran selalu dibingkai dalam kearifan.

Karya Saudara Aksin yang ada di hadapan pembaca ini terkait dengan aksiologi al-Qur'an. Konkretnya, bagaimana mengimplementasikan nilai dan ajaran al-Qur'an dalam beragama. Bagi umat Islam, al-Qur'an memiliki posisi yang sangat sentral. Kitab suci ini merupakan kalam Ilahi yang kaya makna. Kekayaan makna al-Qur'an itu menandakan betapa al-Qur'an senantiasa sesuai dengan setiap waktu dan tempat yang di kalangan ahli ushul dan ulumul Qur'an dikenal dengan istilah *shalih likulli zamanin wa makanin*. Waktu (*zaman*) itu meliputi masa lalu ketika al-Qur'an diturunkan, waktu (*zaman*) sekarang di mana kita berada, dan waktu (*zaman*) yang akan datang yang menunggu kehadiran generasi mendatang. Sementara tempat (*makan*) meliputi dunia Arab dan non-Arab yang oleh masyarakat Arab dulu disebut '*ajam*, baik daerah Barat maupun Asia dan Afrika.

Dengan dua kondisi itu, yakni kekayaan makna al-Qur'an dan kondisi plural waktu dan tempat (*zaman wa makan*),

memunculkan pertanyaan, bagaimana al-Qur'an yang hadir di sekitar 14 abad yang lalu di Arab, Makkah dan Madinah, mampu menjawab pelbagai persoalan yang muncul dalam waktu dan tempat yang berbeda-beda itu? Keyakinan akan kekayaan makna al-Qur'an tersebut mendorong para pemikir, baik Muslim maupun non-Muslim, untuk melakukan penafsiran dan kajian atas al-Qur'an, dengan tujuan untuk menggali pesan-pesan al-Qur'an yang kiranya sejalan dengan zaman dan waktu di mana mereka berada. Para pemikir Arab masa lalu menafsiri al-Qur'an untuk menjawab pelbagai persoalan yang mereka hadapi, begitu juga pemikir yang berasal dari Barat, Asia, dan Afrika. Dari sini, akan muncul ke permukaan beragam makna al-Qur'an yang bisa saja sama, berbeda, bahkan bertentangan antara satu hasil penafsiran dengan penafsiran lainnya. Keragaman dan perbedaan penafsiran atas al-Qur'an juga bisa lahir dari perbedaan sudut pandang sang penafsir, baik metodologis maupun ideologis.

Beberapa tulisan saudara Aksin yang terdapat di dalam buku bunga rampai ini merupakan sebuah upaya serius menggali kekayaan makna al-Qur'an tersebut. Ia menawarkan beberapa pendekatan dalam upaya penggalian makna-makna al-Qur'an, seperti hermeneutika, semantik, analisis wacana, dan tafsir *maqashidi*, sebagaimana tersebar di beberapa tulisannya selain yang terdapat di dalam buku ini. Analisisnya atas beberapa ayat al-Qur'an pun selalu melahirkan wacana-wacana baru yang berbeda dengan hasil penafsiran para penafsir lainnya, seperti yang tertuang dalam dua tulisannya di dalam buku ini yang berjudul "Berislam Secara Etis: Dari Teologi Kebencian ke Etika Beragama" dan "Menyingkap Misteri Isa al-Masih dalam al-Qur'an".

Di dalam artikel pertama, penulis yang menghasilkan banyak buku ini mengajak umat Islam untuk membaca

kembali Islam yang hanya menitikberatkan pada sisi teologis yang cenderung hitam-putih dalam melihat persoalan hidup. Dari pembacaan itu, diharapkan akan berkembang untuk memahami Islam yang kaya dengan nuansa etika-moral luhur yang melihat setiap persoalan hidup dalam kerangka etika dan kemanusiaan. Ini tentu sejalan dengan pandangan Al-Ghazali yang kemudian diperkuat dengan kajian Fazlur Rahman yang melihat adanya interdependensi antara akidah, hukum, dan akhlak (etika moral). Model pemahaman Islam teologis semata, menurutnya cenderung mengabsahkan kekerasan lantaran mereka meyakini kekerasan itu sebagai representasi kehendak Tuhan. Sedangkan pemahaman Islam model kedua menolak kekerasan dan cenderung menempatkan kehendak Tuhan pada cinta-kasih dan kedamaian.

Di dalam artikel kedua, saudara Aksin coba memaknai ulang konsep kelahiran, kematian, dan kehadiran kembali Isa al-Masih. Menurutnya, pembicaraan al-Qur'an tentang hal-hal yang berhubungan dengan Nabi Isa As. itu bersifat *mutasyabihat* sehingga melahirkan multi-interpretasi. Misalnya, apakah benar Nabi Isa As. dibunuh? Benarkah ia diangkut ke langit, padahal Tuhan tidak secara spesifik berada di langit, melainkan berada di mana-mana karena Dia meliputi segala sesuatu? Dimensi apa yang hadir dari Nabi Isa As. kelak, apakah fisiknya atau ruhnya?. Dengan menggunakan analisis hermeneutis dan semantik, penulis dengan karya-karya yang serius ini mencoba menampilkan konsep dan pandangan baru tentang Nabi Isa As. yang jelasnya bisa dilihat di dalam buku ini.

Menariknya lagi, di dalam tulisannya yang merupakan naskah pengukuhan guru besarnya yang berjudul "Menghadirkan Pesan al-Qur'an yang Bermakna", Saudara Aksin yang tetap santri ini mulai mengalihkan perhatiannya, dari pemahaman yang bersifat epistemologis ke pemahaman

yang bersifat aksiologis. Ia merasa cukup dengan beragam pendekatan yang disuguhkan para penafsir selama ini sehingga ia coba menawarkan penafsiran al-Qur'an yang bukan lagi berorientasi pada kebenaran metodologis, melainkan kebenaran aksiologis. Menurutnya, selama ini, tafsir lebih berkutat pada persoalan kebenaran yang digali dengan menggunakan kerangka metodologi sehingga yang ditemukan adalah kebenaran metodologis, tetapi melupakan peran penafsir dan harapan masyarakat sebagai penerima wacana tafsir. Saudara Aksin hendak mencari makna al-Qur'an yang 'bermakna' bagi sang penafsir dan masyarakat karena tidak setiap kebenaran al-Qur'an yang digali para penafsir bisa 'bermakna' bagi penafsir dan masyarakat tertentu. Kebenaran yang ditemukan para pemikir Muhammadiyah, misalnya, belum tentu 'bermakna' bagi masyarakat *Nahdliyin*. Begitu juga sebaliknya.

Namun, penting dicatat, pencarian kebenaran yang bersifat aksiologis itu tidak berarti menafikan kebenaran yang bersifat metodologis. Sebuah pendekatan tetap saja dibutuhkan, tetapi tidak semua pendekatan cocok untuk menggali makna-makna al-Qur'an. Di sinilah, Saudara Aksin menawarkan beragam pendekatan yang kiranya mampu menggali dan mendialogkan makna al-Qur'an yang cocok dan bermakna bagi masa lalu, sekarang, dan masa mendatang, baik di Arab, Barat, Asia, maupun Afrika.

Dari pembacaan atas buku ini, salah satu kekuatannya terletak pada semangat profesor yang santri ini dalam upaya menjadikan beragama dan keberagamaan kita benar-benar dekat dengan makna al-Qur'an secara utuh. Pada saat yang sama, Saudara Aksin menegaskan secara implisit atau eksplisit bahwa beragama atau keberagamaan kita diklaim sebagai yang

paling benar dan paling suci, sebagaimana ditegaskan dalam QS. an-Najm [53]: 32.

Alhasil, banyak pemikiran dan tawaran gagasan dosen IAIN Ponorogo ini yang sangat menarik dan menantang kita untuk membaca karyanya yang satu ini sampai tuntas. Karena itu, sayang kalau kita tidak membacanya. Selamat membaca.

Surabaya, 10 Februari 2022

A handwritten signature in black ink, consisting of a series of fluid, connected loops and strokes, characteristic of a cursive or semi-cursive style.

Prof. Dr. Abd. A'la, M.A.

Meningkap Maqashid Ilahi di Dalam al-Qur'an

Prof. Dr. Abdurrahman Mas'ud
(Guru Besar UIN Walisongo Semarang,
Kaban Litbang dan Diklat Kemenag RI [2014–2020],
dan Ketua Umum Asosiasi Dosen Pergerakan [2021–2026])

Tuhan menurunkan al-Qur'an sebagai hidayah, *guidance*, bagi manusia dalam menjalani hidup di dunia ini agar selamat menuju akhirat kelak. Wahyu Ilahi sejatinya menggunakan sistem bahasa yang non-indrawi, pinjam bahasa Moh. Asad, *beyond the reach of human perception*, begitu juga pesan-pesannya sejatinya bersifat Ilahi. Akan tetapi, karena al-Qur'an itu turun demi kepentingan manusia yang hidup di alam indrawi ini maka al-Qur'an menggunakan sistem bahasa indrawi yang biasa digunakan manusia, begitu juga tema-tema yang dibicarakannya sejatinya bersifat *basyari*, yang biasa dan bisa dialami manusia, terutama masyarakat Arab, baik berkaitan dengan tema kisah, muamalah, ibadah, budaya, dan sebagainya.

Di sisi lain, masyarakat manusia mengalami dinamika perubahan terus-menerus sehingga al-Qur'an yang turun di dunia Arab kala itu dituntut untuk senantiasa mengikuti

perubahan dinamis masyarakat. Jika tidak, al-Qur'an sebagai kitab suci Islam akan ketinggalan zaman dan tidak akan lagi dijadikan pijakan dan petunjuk hidup. Apalagi, teks kitab suci itu terbatas, sedangkan realitas kehidupan tak terbatas. Mustahil, yang tak terbatas bisa menjawab persoalan yang terbatas. Di sinilah, para pemikir Muslim melakukan ijtihad dalam bentuk penafsiran atas al-Qur'an, dan tafsir al-Qur'an pun berkembang pesat dan menghiasi rak-rak perpustakaan lembaga pendidikan maupun kepustakaan pribadi. Selain tafsir, mushaf al-Qur'an sudah diterjemahkan ke berbagai bahasa internasional, juga bahasa lokal. Tidak kurang saat ini sudah bisa ditemukan 20 terjemah al-Quran dalam bahasa daerah di Nusantara ini.

Sebagai sebuah upaya manusia, tafsir al-Qur'an bisa saja benar dan bisa saja salah. Hasilnya tergantung pada pendekatan yang digunakan. Ada penafsiran yang bersifat tekstual, yang hanya mengandalkan pemahaman harfiah atas al-Qur'an, dan ada pula penafsiran yang bersifat kontekstual yang coba menggali pesan al-Qur'an agar senantiasa sesuai dengan konteks yang berubah dinamis. Penafsiran tekstual sering kali menghakimi realitas sehingga melahirkan klaim kebenaran dan tuduhan sesat-menyesatkan terhadap pelbagai kreasi manusia, sedangkan tafsir kontekstual yang menjadikan konteks sebagai pijakan penafsirannya tidak jarang melepaskan dimensi tekstualitas al-Qur'an yang sebenarnya juga mempunyai hak kepemilikan atas pesan Tuhan. Di sini, Mas Aksin menawarkan pendekatan yang coba mengikatkan makna al-Qur'an yang bersifat kontekstual kepada maknanya yang bersifat tekstual agar kontekstualisasi al-Qur'an tidak terjebak pada dekontekstualisasi, yakni tafsir *maqashidi*.

Tafsir *maqashidi* menarik dikaji karena tafsir ini relatif baru dalam belantika tafsir al-Qur'an, kendati bibit-bibitnya

sudah muncul sejak Abad Pertengahan, yakni *maqashidusy syari'ah*. Memang, *maqashidusy syari'ah* lahir lebih dulu, tetapi ia secara epistemologis merupakan bagian partikular dari tafsir *maqashidi*. Tafsir *maqashidi* ada yang bersifat tekstual, dan ada pula yang bersifat kontekstual. Tafsir *maqashidi* yang tekstual adalah pemahaman bahwa sebuah *maqashid* dianggap bagian dari al-Qur'an jika ia terikat pada al-Qur'an secara tekstual. Tidak ada *maqashid* di luar teks. Sedangkan tafsir *maqashidi* yang bersifat kontekstual adalah tafsir di mana *maqashid*-nya tidak mesti terikat pada al-Qur'an secara tekstual, melainkan mengambil semangatnya. Pola kedua ini dicontohkan oleh berbagai pemikiran Umar bin Khathab Ra., khalifah kedua, yang selalu dijadikan pijakan argumentasi para pegiat tafsir *maqashidi*.

Saya ambil contoh kajian kisah dalam al-Qur'an. Ketika membicarakan kisah, baik kisah umat terdahulu yang ada di Arab maupun luar Arab, al-Qur'an tidak mengisihkannya secara detail sebagaimana sejatinya sebuah kisah. Al-Qur'an selalu menampilkan kisah secara global, dan tentu sulit diverifikasi secara faktual. Dari sini, muncul pertanyaan, apakah kisah-kisah di dalam al-Qur'an itu memang dimaksudkan sebagai sebuah kisah sebagaimana kisah yang dibuat manusia ataukah sebagai sebuah *i'tibar*, bahan renungan untuk menyampaikan pesan-pesan pendidikan (*tarbawi*), juga *lesson learned*? Bagi penafsir tekstual, kisah itu dimaksudkan sebagai sebuah kisah tentang suatu peristiwa, tetapi bagi penganut tafsir kontekstual, dengan pendekatan tafsir *maqashidi*, sebuah kisah dimaksudkan untuk memberikan pesan. Tidak terlalu penting, apakah kisah itu benar-benar terjadi secara faktual ataukah tidak. Yang penting, ia memberi pesan pendidikan. Sebagaimana kisah Malin Kundang di Nusantara. Tidak penting, apakah kisah Malin Kundang itu benar-benar terjadi

ataukah tidak, tetapi yang paling penting adalah ia memberikan pesan pendidikan kepada anak-anak agar tidak durhaka kepada orang tuanya. Al-Qur'an melarang anak mengatakan kata "uf" kepada orang tuanya, apalagi durhaka dan tidak mengakui orang tuanya begitu ia meraih kesuksesan duniawi.

Tulisan Mas Aksin yang tertuang di dalam buku ini layak dikaji dan dijadikan pijakan teoretis bagi para pegiat studi al-Qur'an untuk menyingkap dimensi-dimensi samar yang menjadi kehendak Tuhan, agar ia senantiasa sejalan dengan konteks ruang dan waktu yang beragam ini. Dengan kata lain, al-Qur'an tetap menjadi petunjuk bagi manusia dalam situasi apa pun, baik masa lalu, masa kini, maupun masa depan. Sangat bermanfaat pula jika menelisik sambil membaca tafsir lain yang judulnya seirama dengan tafsir *maqashidi*, yakni *The Messages of the Qur'an* karya Mohammad Asad, tafsir favorit saya sejak kuliah di UCLA, USA, tahun 1990-an.

Jakarta, 12 Februari 2022

Pengantar Penulis

Menulis buku, bagi saya, lebih cepat daripada menulis artikel jurnal. Sebab, menulis buku bebas menuangkan semua gagasan, tanpa terikat oleh aturan apa pun. Sementara, menulis artikel jurnal banyak terikat oleh aturan-aturan teknis dan gaya selingkung jurnal yang berbeda-beda. Proses menulis, bagi saya, lebih cepat dari proses penerbitannya. Menulis buku paling lama membutuhkan waktu dua sampai tiga bulan, sedangkan menerbitkannya bisa membutuhkan waktu enam bulan sampai satu tahun. Lamanya penerbitan membuat sebuah karya menjadi kedaluwarsa sehingga tidak jarang ia kehilangan dimensi kebaruan dan aktualitasnya. Karena itu, sambil menunggu jurnal terbit, sering kali saya menyempurnakan artikel itu menjadi sebuah buku, bahkan tidak jarang penerbitan bukunya lebih dulu dari jurnalnya.

Ketika artikel jurnal terbit, banyak orang yang belum tahu, kendati mudah mencarinya. Sementara itu, kegembiraan paling nyata dari seorang penulis adalah terbitnya tulisan, dan yang lebih menggembarakan lagi adalah ketika tulisan itu dibaca dan dikutip oleh orang. Sejauh amatan terhadap karya-karya saya, karya-karya yang banyak dibaca dan dikutip oleh orang adalah karya-karya yang berbentuk buku fisik atau jurnal fisik. Alasannya bisa saja karena sebagian pembaca lebih tertarik dengan buku karena ia merupakan karya sempurna, bisa juga

karena karya buku pada umumnya terbit dalam bentuk fisik. Sementara, karya-karya jurnal pada umumnya berbentuk file *online*. Mudah diperoleh, tetapi kurang asyik dibaca.

Atas dasar itu, saya memutuskan untuk menerbitkan ulang tulisan-tulisan yang sudah terbit di beberapa jurnal, baik jurnal yang terindeks *scopus*, dalam dan luar negeri, maupun tulisan yang disampaikan dalam sebuah forum seminar dan orasi ilmiah. Tentu saja, melalui penyempurnaan di sana-sini. Tujuannya tidak lain hanya untuk ber-*fastabiqul khairat*.

Ada lima tulisan dalam buku bunga rampai ini dan dibagi menjadi dua bagian. Sebagai sebuah bunga rampai, masing-masing tulisan berdiri sendiri secara teknis, tetapi saling berhubungan dari sisi spiritnya. Para pembaca yang budiman bisa memilih tulisan apa saja, tanpa harus menyelesaikan semua tulisan secara utuh. Bagian pertama berkaitan dengan upaya menyingkap dan menghadirkan pesan al-Qur'an ke dalam konteks kekinian dan ke depan kehidupan umat Islam khususnya, bagian kedua berkaitan dengan pandangan al-Qur'an tentang genealogi dan orientasi berislam. Berikut ini abstrak masing-masing tulisan tersebut.

Bagian pertama terdiri dari dua tulisan.

Pertama, “Tafsir Maqashidi: Menyingkap dan Menghadirkan Maqashid Ilahi-Qur’ani ke dalam Konteks Kekinian”. Tulisan ini membahas tiga pertanyaan: bagaimana model tafsir *maqashidi* yang berkembang selama ini? Apa kelebihan dan kekurangan tafsir *maqashidi* yang berkembang selama ini? Bagaimana sejatinya bentuk tafsir *maqashidi*? Digunakan sejarah pemikiran untuk menganalisis pertanyaan pertama, digunakan hermeneutika kritis dan filosofis untuk membahas pertanyaan kedua dan ketiga. Dengan sejarah pemikiran, akan ditemukan proses terbentuknya tafsir *maqashidi*; dengan hermeneutika kritis, akan ditemukan kelebihan dan

kekurangan tafsir *maqashidi*; dan, dengan hermeneutika filosofis, akan dirumuskan kerangka baru tafsir *maqashidi* yang sesuai dengan konteks sekarang. Yang diharapkan dari tulisan ini adalah agar tafsir *maqashidi* benar-benar kokoh secara teologis, epistemologis, dan hermeneutis sehingga ia bisa digunakan sebagai salah satu alternatif pendekatan dalam kajian al-Qur'an. Temuan pertama dari penelitian ini adalah bahwa tafsir *maqashidi* masih dalam "proses menjadi" sebuah teori studi al-Qur'an. Sementara, temuan kedua adalah bahwa tafsir *maqashidi* mempunyai kelebihan dan kekurangan. Ia berasal dari tradisi Islam sendiri, dan menjadi semacam tafsir alternatif-moderat di antara dua tafsir ekstrem: tekstual dan liberal-substansialis. Tetapi, ia belum kokoh secara teologis, epistemologis, dan hermeneutis. Dan, temuan ketiga adalah bahwa tafsir *maqashidi* memadukan tiga pendekatan untuk menemukan maksud Tuhan di dalam al-Qur'an karena maksud Tuhan itu tidak hanya bersifat tekstual dan ideal-moral, melainkan juga bersifat spirit-kontekstual.

Kedua, "Menghadirkan Pesan Tuhan yang Bermakna: Dari Epistemologi ke Aksiologi". Tulisan ini membahas dua pertanyaan: apa sebenarnya tujuan menafsiri al-Qur'an? Untuk menemukan kebenaran? Kebenaran seperti apa yang dicari dari al-Qur'an? Lalu, apa yang sejatinya kita cari dari al-Qur'an agar ia berfungsi bagi kehidupan umat Islam "Indonesia" khususnya, baik saat ini maupun ke depan? Tulisan ini akan merefleksikan secara apresiatif-kritis variasi penafsiran al-Qur'an secara umum dilihat dari tujuan penafsirannya. Apresiatif karena sudah 'banyak' sumbangan pemikiran yang disuguhkan oleh para ulama, klasik maupun kontemporer, dan kita tinggal mengambil dari mereka tentang pesan Tuhan di dalam al-Qur'an; kritis karena para penafsir itu menyuguhkan 'beragam' penafsiran al-Qur'an kepada kita sehingga menuntut kita

untuk berpikir kritis serta bijak menyikapinya. Temuan dari penelitian ini: lahirnya penafsir al-Qur'an yang berorientasi pada penyingkapan kebenaran yang bersifat romantis-teologis; penafsir al-Qur'an yang berorientasi pada penyingkapan kebenaran metodologis; dan, penafsir al-Qur'an yang berorientasi pada penyingkapan pesan Tuhan 'yang berarti' bagi kondisi historis penafsir dan masyarakat penggunanya. Model ketiga, bisa disebut penafsir yang bijak.

Bagian kedua terdiri dari tiga tulisan.

Pertama, "Berislam karena Fanatik: Menyingkap Argumen Masyarakat Arab Memeluk Islam". Tulisan ini membahas tiga pertanyaan: bagaimana hakikat beragama bagi manusia? Mengapa masyarakat Arab 'memilih' Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., padahal sebelumnya sudah ada keyakinan syirik, agama Yahudi dan Nasrani? Mengapa masyarakat Arab yang dilabeli sifat *ummi* dan jahiliah itu 'dengan mudah' menerima dan memahami Islam dengan berbagai unsurnya? Digunakan teori epistemologi untuk menjawab pertanyaan pertama, dan teori sejarah untuk menjawab pertanyaan kedua. Temuan tulisan ini: beragama itu bersifat *fithri* (apriori) ketika berkaitan dengan hal-hal yang bersifat universal, tetapi bersifat pilihan ketika berkaitan dengan hal-hal yang bersifat partikular; masyarakat Arab pra-Islam memilih agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. karena dipengaruhi oleh fanatisme etnis, suku, dan kualitas personal figur Nabi Muhammad Saw.; dan, masyarakat Arab pra-Islam dengan mudah menerima dan memahami agama Islam karena mereka mempunyai kualitas yang memadai, mempunyai pra-pemahaman dan pra-keyakinan.

Kedua, "Berislam Secara Etis: Dari Teologi Kebencian ke Etika Beragama". Tulisan ini membahas dua pertanyaan: apa dan bagaimana sebenarnya struktur konseptual Islam?

Bagaimana Islam mengajarkan umatnya dalam hidup beragama dan hidup bersama umat beragama? Digunakan metode etika untuk menganalisis kedua pertanyaan itu. Dengan metode etika, akan dideskripsi, dianalisis, dan dikritisi perilaku gerakan Islam yang menebar kebencian. Yang diharapkan dari tulisan ini adalah agar umat Islam tidak hanya mementingkan kebenaran teologis dalam beragama, tetapi kebenaran etis. Temuan tulisan ini: struktur konseptual Islam yang bersifat trilogi (Islam, iman, dan ihsan) berpuncak pada ihsan, tasawuf, akhlak, dan etika; dalam kehidupan beragama dan hidup bersama umat beragama, sejatinya umat Islam menyandarkan kebenaran teologis agamanya pada etika beragama (etika al-Qur'an), yang memadukan tiga unsur etika, yakni etika Tuhan, etika beragama, dan etika sosial. Dua etika terakhir harus mengacu pada etika afirmatif Tuhan. Misalnya, dengan sifat Mahapengasih dan Mahaadil, Tuhan mengasih dan memperlakukan manusia secara adil. Begitu juga, sejatinya manusia dalam berhubungan dengan Tuhan dan manusia lainnya.

Ketiga, "Menyingkap Misteri Isa al-Masih dalam al-Qur'an". Tulisan ini membahas dua pertanyaan: bagaimana pandangan al-Quran tentang agama-agama Samawi? Bagaimana pandangan al-Quran tentang status Nabi Isa As.? Dua pertanyaan ini saling berhubungan. Pertanyaan pertama bertujuan untuk menampilkan pandangan al-Qur'an, betapa kitab suci umat Islam ini bersikap apresiatif-kritis terhadap penganut Yahudi dan Nasrani, baik secara teologis maupun sosiologis. Pertanyaan yang kedua bertujuan untuk mereinterpretasi pandangan al-Qur'an tentang misteri Isa al-Masih, terutama terkait dengan kelahiran, kematian dan kelahirannya kembali. Untuk itu, digunakan metode berpikir kritis-apresiatif dan apresiatif-kritis, dan pendekatan takwil. Temuan pertama dari

penelitian ini adalah bahwa al-Qur'an menempatkan tiga agama Samawi sebagai ajaran yang bersifat tunggal-universal, yang sama dari segi ajaran prinsipilnya, dan berbeda pada sebagian ajaran cabangnya. Sebab, ada 'dugaan' pelencengan ajaran teologinya yang bersifat prinsipil oleh penganut agama Yahudi dan Nasrani, dan al-Qur'an menyikapinya secara apresiatif-kritis. Temuan kedua adalah bahwa bentuk apresiatif-kritis al-Qur'an, misalnya, terkait dengan tiga hal, yakni kelahiran Isa al-Masih, penyaliban, dan kematiannya, serta status kenabian Isa al-Masih ketika hadir kembali ke bumi. Al-Qur'an menegaskan, Isa al-Masih tidak mati disalib, melainkan diangkat ke sisi Allah Swt., dan kelak akan hadir kembali untuk melanjutkan tugas kenabian Nabi Muhammad Saw. yang sekaligus sebagai bukti akan hadirnya Hari Kiamat.

Selamat membaca.

Proliman, Ponorogo, 1 Januari 2022

Prof. Dr. Aksin Wijaya

Daftar Isi

Belajar pada al-Qur'an	5
Menyingkap Dimensi Aksiologi al-Qur'an	9
Menyingkap Maqashid Ilahi di Dalam al-Qur'an ..	15
Pengantar Penulis.....	19
Daftar Isi	25

Bagian Pertama

Menyingkap dan Menghadirkan Pesan al-Qur'an

Bab 1	Tafsir Maqashidi: Menyingkap dan Menghadirkan Maqashid Ilahi-Qur'ani ke Dalam Konteks Kekinian	30
	A. Pendahuluan.....	30
	B. Proses Kehadiran Tafsir Maqashidi	37
	C. Apresiatif-Kritis Tafsir Maqashidi	45
	D. Menghadirkan Maqashid Ilahi-Qur'ani	56
	E. Penutup	59
Bab 2	Menghadirkan Pesan al-Qur'an yang Bermakna: Dari Epistemologi ke Aksiologi	61
	A. Pendahuluan.....	61
	B. Mencari Kebenaran Romantis-Teologis....	62
	C. Mencari Kebenaran Metodologis.....	69

D. Mencari Pesan yang Bermakna	77
E. Menuju Penafsiran yang Bijak.....	85
F. Penutup	95

Bagian Kedua

Genealogi dan Orientasi Berislam Menurut al-Qur'an

Bab 3	Berislam karena Fanatik: Menyingkap Argumen Masyarakat Arab Memeluk Islam.....	98
	A. Pendahuluan.....	98
	B. Beragama adalah Fithrah.....	101
	C. Masyarakat Arab 'Memilih' Agama Islam .	105
	D. Masyarakat Arab 'Mudah Memahami' Islam	117
	E. Penutup	132
Bab 4	Berislam Secara Etis: Dari Teologi Kebencian ke Etika Beragama.....	133
	A. Pendahuluan.....	133
	B. Metode Etika	139
	C. Dimensi Etika dalam Struktur Konseptual Islam	141
	D. Etika Beragama dalam Islam	149
	E. Etika Hidup Bersama Umat Beragama di Indonesia	156
	F. Penutup	164
Bab 5	Menyingkap Misteri Isa al-Masih dalam al-Qur'an	166
	A. Pendahuluan.....	166
	B. Pandangan al-Qur'an tentang Agama-Agama Samawi	171
	C. Isa al-Masih dalam Sorotan al-Qur'an	176
	D. Penutup	195

Sumber Tulisan.....	196
Daftar Pustaka	198
Indeks	217
Tentang Penulis	222

FENOMENA BERISLAM

Bagian Pertama
Menyingkap dan Menghadirkan
Pesan al-Qur'an

Bab 1

Tafsir Maqashidi: Menyingkap dan Menghadirkan Maqashid Ilahi-Qur'ani ke Dalam Konteks Kekinian

A. Pendahuluan

Kendati hadir dari Tuhan yang tidak terikat oleh ruang dan waktu, al-Qur'an tetap terikat oleh ruang dan waktu karena ia diperuntukkan bagi manusia yang hidup dalam konteks ruang dan waktu. Dalam konteks ruang dan waktu, al-Qur'an bersifat historis, aktual, dan futuristik. Historis karena ia hadir dalam konteks sejarah dan berbicara tentang peristiwa sejarah yang terjadi di dunia Arab dan sekitarnya sebelum kehadiran al-Qur'an; aktual karena ia juga berbicara tentang peristiwa-peristiwa aktual yang terjadi dan dialami langsung oleh Nabi Muhammad Saw., baik di Makkah maupun Madinah;¹ dan, futuristik karena al-Qur'an hadir untuk seluruh umat manusia

¹ Al-Qur'an itu hadir berdialog dengan realitas, yakni realitas kehidupan masyarakat Arab pra-kenabian, Nabi Muhammad Saw., dan masyarakat Arab era kenabian. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 95–115; Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 131–132.

yang hidup dalam konteks ruang dan waktu yang berbeda-beda sampai akhir zaman. Karena itu, dari segi kandungannya, ia sejatinya kaya akan makna,² dan maknanya senantiasa mampu menyesuaikan diri dengan seluruh konteks ruang dan waktu yang berbeda-beda, mulai zaman Nabi Muhammad Saw. sampai akhir zaman.

Namun demikian, ketika wahyu Ilahi itu berubah wujud, dari teks lisan (al-Qur'an) ke teks tulisan (Mushaf Utsmani),³ kandungan maknanya berpotensi menjadi sempit, statis, dan tidak lagi mampu menyesuaikan diri dengan seluruh konteks ruang dan waktu yang berbeda-beda. Meminjam istilah Ali bin Abu Thalib Kw., al-Qur'an menjadi diam tak berbicara.⁴ Karena para penganutnya membutuhkan jawaban dari al-Qur'an tentang pelbagai persoalan yang mereka hadapi dalam hidupnya, lebih-lebih jangkauan Islam semakin meluas wilayahnya, dan umat Islam semakin besar jumlahnya, para pemikir Muslim pun berusaha membuat al-Qur'an hidup

² Ali bin Abu Thalib Kw. mengatakan: "Janganlah kamu berdebat dengan menggunakan al-Qur'an karena al-Qur'an itu mengandung banyak wajah." (*La tujaadilhum bil Qur'an, fa'innahu hammaalu awjuhūn*). Kendati pernyataan ini diragukan kebenarannya oleh Yusuf al-Qaradhawi. Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'ammalu ma'a al-Qur'an?* (Kairo: Dar asy-Syuruq, 2009), hlm. 46–48.

³ Ada perbedaan antara wahyu, al-Qur'an, dan mushaf. Wahyu adalah kalam Ilahi yang masih abstrak, al-Qur'an adalah konkretisasi kalam Ilahi yang berbentuk teks lisan, dan mushaf adalah konkretisasi kalam Ilahi yang berbentuk teks tulisan. Aksin Wijaya, *Mengugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2010), hlm. 45–64; Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm. 69–94. Akan tetapi, untuk menghindari diskusi yang tidak menjadi tujuan tulisan ini, akan digunakan istilah 'al-Qur'an'.

⁴ Istilah 'diam tidak berbicara' dan 'buatlah ia berbicara' dipinjam dari ungkapan Ali bin Abu Thalib Kw. Menurutnya, al-Qur'an itu diam tak berbicara. Karena itu, buatlah ia berbicara. "*Dzaalikal Qur'an fa istanthiqūhu wa lay yanthiqū, walaakin ukhbirukum 'anhu.*" Ali bin Abu Thalib Kw., *Nahjul Balaghah* (Kairo: Dar al-Hadits, 2003), hlm. 200–201. Analisis kritis atas ungkapan Ali bin Abu Thalib Kw. ini, lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *At-Tajdid wa at-Tahrim wa at-Takwil: Bayna al-Ma'rifah al-'Ilmiyah wa al-Khawfmin at-Takfir* (Maroko: Dar al-Baydha' wa al-Markaz ats-Tsaqafi al-Gharb, 2010), hlm. 202–205.

dan berbicara dengan menggunakan dua pendekatan, yakni tafsir dan takwil, yang keduanya dinilai sebagai pendekatan yang berasal dari ajaran Islam sendiri.⁵ Dari keduanya, lahir beragam tafsir.

Namun, seiring perjalanan waktu, serta perkembangan ilmu pengetahuan yang semakin pesat, temuan-temuan pesan Ilahi melalui tafsir dan takwil yang sekian waktu lamanya mengendap ke dalam urat nadi kehidupan umat Islam itu membeku hingga sampai pada batas ideologisasi dan sakralisasi. Akibatnya, kedua pendekatan tersebut, terutama tafsir, mulai dipertanyakan, baik dari segi prosesnya maupun hasilnya, lantaran ia tidak kompatibel lagi dengan realitas kehidupan yang bergerak dinamis, bahkan disruptif, suatu perubahan yang sangat cepat yang melampaui kesadaran manusia pada umumnya.⁶ Sebagian pemikir Muslim pun menggunakan pendekatan lain yang berasal dari luar tradisi

⁵ Sebenarnya, al-Qur'an lebih menaruh perhatian pada takwil daripada tafsir. Al-Qur'an menyebut istilah 'takwil' sekitar 17 kali, dan hanya sekali menyebut istilah 'tafsir'. Karena kalah dalam pertarungan pemikiran antara para pengguna kedua metode memahami al-Qur'an itu maka tafsir pun diyakini sebagai satu-satunya metode yang benar dalam memahami maksud Tuhan di dalam al-Qur'an. Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Khithab wa at-Takwil* (Beirut: Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2000), hlm. 175; Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nash* (Beirut: Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2005), hlm. 226–227; Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm. 147–158; Husein Muhammad, "Memahami Maksud dan Cita-cita Tuhan", *NUN: Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 2, No.2/2017), hlm. 1–26.

⁶ Rhenald Kasali, *Disruption* (Jakarta: Gramedia, 2018).

Islam semacam hermeneutika,⁷ semantik,⁸ analisis wacana,⁹ dan retorika¹⁰ untuk menyingkap pesan al-Qur'an. Pendatang baru ini tidak hanya mengkritik para mufasir dan tafsir klasik yang sudah menjadi ideologi dan sakral itu, tetapi juga mampu menampilkan sisi lain dari al-Qur'an yang selama ini belum pernah diungkap oleh para mufasir dan *muawwil*.

Di tengah semaraknya penggunaan pendekatan 'dari luar' (*outside*) yang melahirkan wacana-wacana baru dalam studi al-Qur'an itu, sebagian pemikir Muslim yang masih berkomitmen dengan pendekatan 'dari dalam' (*inside*) mulai memperkenalkan pendekatan baru yang sebenarnya juga lahir dari tradisi Islam sendiri, yakni tafsir *maqashidi*, yang

⁷ Di antara pemikir yang menggunakan hermeneutika dalam mengkaji al-Qur'an adalah Farid Esack, Fazlur Rahman, Khaled Abou El Fadl, dan Nasr Hamid Abu Zaid. Farid Esack, *Qur'an, Liberation, Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago, 1984); Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2003); Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykalayat al-Qira'ah wa Aliyat at-Takwil* (Maroko: Dar al-Baydha' wa Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2012); Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur'an, Hermeneutik, dan Kekuasaan* (Bandung: RQis, 2003).

⁸ Di antara pemikir yang menggunakan teori semantik dalam mengkaji al-Qur'an adalah Tosihiku Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal Kingston London Ithaca: McGill-Queens' University Press, 1914); Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (Malaysia: Islamic Books Trust, 2008).

⁹ Di antara pemikir yang menggunakan analisis wacana dalam mengkaji al-Qur'an adalah Muhammad Musthafawi, *Asasiyat al-Minhaj wa al-Khithab fi Darsi al-Qur'an wa Tafsirihi* (Beirut: Markaz al-Hadharah li Tanmiyati al-Fikr al-Islami, 2009); Nasr Hamid Abu Zaid, *At-Tajdid wa at-Tahrim wa at-Takwil: Bayna al-Ma'rifah al-'Ilmiyah wa al-Khawf min at-Takfir* (Maroko: Dar al-Baydha' wa Al-Markaz ats-Tsaqafi al-Gharb, 2010); Nasr Hamid Abu Zaid, *Rethinking the Qur'an: Toward a Humanistic Hermeneutics* (Amsterdam: Humanistic University Press, 2004); Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Khithab wa at-Takwil* (Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2000); Wahid as-Sa'fi, *Fi Qira'ah al-Khithab ad-Dini* (Beirut: Al-Intishar al-'Arabi, 2008); Yahya Muhammad, *Jadaliyah al-Khithab wa al-Waqi'* (Maroko: Dar al-Baydha', 2012); dan, "Message to Mankind: Wise Attitude to Interpret Quran and its Discourse", *Talent Development & Excellence*, 12 (1)/Mei 2020.

¹⁰ Nisha G. Arya, "The Qur'an's Message on Spirituality and Martyrdom: A Literary and Rhetorical Analysis", *Journal of Religions*, 2017.

bertujuan untuk menyingkap maksud Tuhan di dalam al-Qur'an. Namun, sebagai pendatang baru,¹¹ tafsir *maqashidi* menyisakan pertanyaan-pertanyaan kritis, baik secara teologis, epistemologis maupun hermeneutis. Misalnya, apakah Tuhan mempunyai maksud dalam menurunkan al-Qur'an? Kalau jawabannya iya, muncul pertanyaan lanjutan yang bersifat epistemologis: mungkinkah maksud Tuhan itu diketahui oleh manusia? Kalau jawaban mungkin, muncul pertanyaan yang bersifat hermeneutis: mungkinkah maksud Tuhan itu diketahui secara 'objektif'? Pertanyaan-pertanyaan ini muncul lantaran sesuatu yang baru yang biasanya lahir dari kritiknya terhadap yang lama, atau untuk mengisi kekurangan yang lama, tetapi pada saat yang sama, ia masih belum menjadi sesuatu pada dirinya. Bisa dikatakan, tafsir *maqashidi* masih dalam proses menjadi untuk diakui dan digunakan dalam studi al-Qur'an.

Tulisan ini membahas beberapa pertanyaan. *Pertama*, bagaimana model tafsir *maqashidi* yang berkembang selama ini? *Kedua*, apa kelebihan dan kekurangan tafsir *maqashidi* yang berkembang selama ini? *Ketiga*, bagaimana sejatinya bentuk tafsir *maqashidi*? Pertanyaan pertama bertujuan untuk merekonstruksi tafsir *maqashidi* yang dikembangkan oleh para pegiat tafsir *maqashidi* selama ini, pertanyaan kedua bertujuan untuk mengapresiasi secara kritis dimensi teologis, epistemologis, dan hermeneutis tafsir *maqashidi*, dan pertanyaan ketiga menawarkan pemahaman baru tentang

¹¹ Memang, tafsir *maqashidi* sudah ada pada periode awal, tetapi saat itu ia masih dalam bentuk isyarat-isyarat dan belum menjadi teori yang matang. Tafsir *maqashidi* benar-benar disebutkan sebagai teori tafsir baru belakangan yang disebut era tafsir *muta'akhhirin*. Furaidah Zumrad, "Maqashid al-Qur'an wa Atharuha fi at-Tafsir" dalam Muhammad Salim al-'Uwwa [Peny.], *Maqashid al-Qur'an: Majmu'ah Bukhuth'* (London: Mua'asasah al-Furqan li at-Turats al-Islami-Markaz Dirasat Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiah, 2016), hlm. 217-219.

makna apa yang sejatinya disingkap oleh tafsir *maqashidi* sehingga al-Qur'an relevan dengan perkembangan zaman.

Untuk menganalisis pertanyaan pertama, akan digunakan teori sejarah pemikiran,¹² dan untuk menganalisis pertanyaan kedua dan ketiga akan digunakan hermeneutika¹³ kritis¹⁴

¹² Tugas sejarah pemikiran adalah membicarakan pemikiran-pemikiran besar yang berpengaruh pada kejadian sejarah, baik pemikiran tokoh maupun pemikiran secara umum; melihat konteks sejarah tempat ia muncul, tumbuh, dan berkembang; dan, pengaruh pemikiran pada masyarakat bawah. Ada tiga wilayah kajian yang dimiliki sejarah pemikiran, yakni kajian teks, kajian konteks sejarah, dan kajian hubungan antara teks dan masyarakatnya. Di antara wilayah kajian teks adalah genesis pemikiran, konsistensi pemikiran, evolusi pemikiran, sistematika pemikiran, perkembangan dan perubahan pemikiran, varian pemikiran, komunikasi pemikiran, internal dialektis dan kesinambungan pemikiran. Wilayah kajian konteks adalah konteks sejarah, konteks politik, konteks budaya, konteks sosial. Sedangkan wilayah kajian hubungan antara teks dan konteks meliputi pengaruh pemikiran, implementasi pemikiran, desiminasi pemikiran, dan sosialisasi pemikiran. Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 189–200.

¹³ Istilah 'hermeneutika' merupakan turunan dari kata kerja Yunani, *hermeneuin*, yang berhubungan dengan kata benda '*hermenes*', dan terkait dengan dewa dalam mitologi Yunani Kuno bernama Hermes. Hermes merupakan utusan para dewa untuk membawa pesan Ilahi yang memakai bahasa 'langit' kepada manusia yang menggunakan bahasa 'dunia'. Untuk tujuan itulah maka diperlukan interpretasi atas teks. Persoalan utama hermeneutika terletak pada pencarian makna teks, apakah makna objektif, makna subjektif, atau makna kritis. Perbedaan itu terletak pada titik tekan ketiga unsur hermeneutika: penggagas, teks, dan pembaca. Titik beda itu melahirkan tiga kategori hermeneutika: teoritis, filosofis, dan kritis. Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm. 175–192; F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2019); Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017).

¹⁴ Hermeneutika kritis bertujuan untuk mengungkap kepentingan yang bersembunyi di balik sebuah pemikiran, dengan tokoh utamanya Habermas. Sesuatu yang tersembunyi itu adalah dimensi ideologis penafsir dan teks. Sehingga, ia mengandaikan teks bukan sebagai medium pemahaman sebagaimana dipahami dua model hermeneutika sebelumnya, melainkan sebagai medium dominasi dan kekuasaan. Di dalam teks, tersimpan kepentingan pengguna teks. Karena itu, selain horizon penafsir, teks harus ditempatkan dalam ranah yang harus dicurigai. Sisi kepentingan ini justru diabaikan oleh Gadamer sebagai penggagas hermeneutika filosofis. Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1990), hlm. 3. Menurut Paul Ricoeur, ada tiga bentuk kepentingan yang ditelusuri Habermas. *Pertama*, kepentingan teknis atau kepentingan instrumental yang menguasai ilmu pengetahuan

dan hermeneutika filosofis.¹⁵ Dengan sejarah pemikiran, yang difokuskan pada studi literatur, akan ditemukan proses terbentuknya tafsir *maqashidi*, terutama terkait dengan dimensi lama yang sama dan dimensi baru yang berbeda dengan tafsir-tafsir sebelumnya; dengan hermeneutika kritis, akan ditemukan kelebihan dan kekurangan tafsir *maqashidi*; dan, dengan hermeneutika filosofis, akan dirumuskan model baru tafsir *maqashidi* yang sesuai dengan konteks sekarang. Harapan dari tulisan ini adalah agar tafsir *maqashidi* benar-benar kokoh secara teologis, epistemologis, dan hermeneutis sehingga ia bisa digunakan sebagai salah satu perangkat studi al-Qur'an yang relevan dengan konteks kekinian.

empiris-analitis. *Kedua*, teknis dan praksis, yakni ranah komunikasi intersubjektif yang menjadi wilayah ilmu pengetahuan historis-hermeneutis. *Ketiga*, kepentingan emansipasi, yang menjadi wilayah garapan ilmu sosial kritis. Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), hlm. 108–111.

¹⁵ Hermeneutika filosofis digagas oleh Gadamer. Ia merumuskan hermeneutika filosofisnya dengan bertolak pada empat kunci heremeneutis. *Pertama*, kesadaran terhadap 'situasi hermeneutik'. Pembaca perlu menyadari bahwa situasi ini membatasi kemampuan melihat seseorang dalam membaca teks. *Kedua*, situasi hermeneutika ini kemudian membentuk 'pra-pemahaman' pada diri pembaca yang tentu mempengaruhi pembaca dalam mendialogkan teks dengan konteks. Kendati ini merupakan syarat dalam membaca teks, menurut Gadamer, pembaca harus selalu merevisinya agar pembacaannya terhindar dari kesalahan. *Ketiga*, setelah itu, pembaca harus menggabungkan antara dua horizon, horizon pembaca dan horizon teks. Keduanya harus dikomunikasikan agar ketegangan antara dua horizon yang mungkin berbeda bisa diatasi. Pembaca harus terbuka pada horizon teks dan membiarkan teks memasuki horizon pembaca. Sebab, teks dengan horizonnya pasti mempunyai sesuatu yang akan dikatakan pada pembaca. Interaksi antara dua horizon inilah yang oleh Gadamer disebut 'lingkaran hermeneutik'. *Keempat*, menerapkan 'makna yang berarti' dari teks, bukan makna objektif teks. Makna itu mempunyai nilai bagi kehidupan pembaca, bukan bagi kehidupan penggagas. Sahiron Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir: Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer" [Makalah dalam *Annual Conference Kajian Islam* oleh Dipertais Depag RI di Bandung, 26–30 November 2006]; Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq, 2008), hlm. 67–73; Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2019).

B. Proses Kehadiran Tafsir Maqashidi

Sajian berikut ini dimaksudkan untuk merekonstruksi proses kehadiran tafsir *maqashidi*, dengan harapan bisa mengetahui esensi teoretisnya, otoritasnya, dan kontribusinya dalam menyingkap pesan Tuhan di dalam al-Qur'an. Istilah *maqashidi* pada awalnya merupakan bagian dari kajian ushul fiqh yang dikenal dengan istilah *maqashidusy syari'ah*. Pada awalnya, para ahli ushul fiqh menggunakan istilah *hikmah tasyi'* dan *falsafah tasyri'* untuk bahasan hukum Islam. Karena dirasa kurang mampu menjawab pelbagai persoalan yang muncul seiring perjalanan waktu, muncul penggunaan istilah baru yang dinilai lebih mengena terhadap kehidupan masyarakat belakangan, yakni *al-maslahah* dengan berbagai istilah yang mengiringinya, seperti *al-maslahah al-mursalah* dan *al-maslahah al-'ammah*. Berkembang lagi pada penggunaan istilah *maqashidusy syari'ah* yang terutama perkembangannya yang pesat terjadi antara abad ke 5 dan 8 H dengan tokohnya Abul Ma'ali al-Juwaini, Al-Ghazali, Izzuddin bin Abdissalam, Al-Qarafi, Ibnu Qayyim, dan memuncak pada Asy-Syathibi.¹⁶

Sejalan dengan itu, perhatian para pemikir Muslim klasik terhadap konsep *maqashidusy syari'ah* juga mengalami dinamika. Pada awalnya, kajian tentang *maqashidusy syari'ah* hanya disinggung sekilas di dalam kita-kitab ushul fiqh dengan menggunakan istilah yang berbeda-beda, seperti di dalam kitab *Al-Burhan* karya Al-Juwaini,¹⁷ *Al-Mustashfa* karya Al-Ghazali,¹⁸ *Al-Qawa'id al-Kubra* karya Izzuddin bin Abdissalam,¹⁹ dan

¹⁶ Jasr Audah, *Maqashid asy-Syari'ah: Dalil li al-Mubtadi'* (London/Beirut: Al-Ma'had al-'Alami li al-Mufakkir al-Islami, 2011), hlm. 43–52.

¹⁷ Al-Juwaini, *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Anshar, Tanpa Tahun).

¹⁸ Al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi 'Ilmi al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000).

¹⁹ Izzuddin bin Abdissalam, *Qawaid al-Kubra: Al-Mawsumi bi Qawa'id al-Ahkam fi Ishlah al-Anam Juz II* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2000).

dibahas secara mendalam di dalam juz dua pada jilid satu kitab *Al-Muwafaqat* karya Asy-Syathibi.²⁰ Belakangan, *maqashidusy syari'ah* menjadi disiplin keilmuan ushul fiqh yang mandiri, terutama setelah Ibnu Asyur menulis karya khusus dengan judul *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyah*.²¹ Sejak Ibnu Asyur, muncul banyak karya tentang *maqashidusy syari'ah*, seperti *Al-Maqashid al-'Ammah li asy-Syari'ah al-Islamiyah* karya Yusuf Hamid al-'Alim,²² *Maqashid al-Maqashid* karya Raysuni,²³ *Maqashid asy-Syari'ah* karya Abdul Majid an-Najjar,²⁴ *Al-Wa'yu al-Maqashidi* karya Musfir bin 'Ali al-Qahthani,²⁵ *Maqashid asy-Syari'ah* karya Jasr Audah,²⁶ dan sebagainya.

Karena kuatnya daya tarik *maqashidusy syari'ah*, belakangan ia ditarik ke dalam wilayah kajian tafsir al-Qur'an oleh para pegiat tafsir *maqashidi* lantaran kajian *maqashidusy syari'ah* merupakan bagian dari *maqashidul Qur'an*. Hubungan keduanya merupakan hubungan yang partikular dengan yang universal. Yang partikular adalah *maqashidusy syari'ah*, yang universal adalah *maqashidul Qur'an*. Sejak itu, muncul istilah tafsir *maqashidi* berikut karya-karya yang mempromosikannya, baik dalam bentuk buku, seperti *Maqashid al-Qur'an* karya Hannan

²⁰ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam Juz II* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun).

²¹ Muhammad Thahir bin Asyur, *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyah* (Kairo: Dar as-Salam/Tunis: Dar as-Souhoun li an-Nashr wa at-Tawzi, 2016).

²² Yusuf Hamid al-'Alim, *Al-Maqashid al-'Ammah li asy-Syari'ah al-Islamiyah* (Kairo: Dar al-Hadits/Khartum: Dar as-Sudaniyah li al-Kutub, Tanpa Tahun), hlm. 94–122.

²³ Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid: Al-Ghayah al-'Ilmiyah wa al-'Amaliyah li Maqashid asy-Syari'ah* (Beirut: Asy-Syabkakh al-'Arabiyyah li al-Abhats wa an-Nashr, 2013).

²⁴ Abdul Majid an-Najjar, *Maqashid asy-Syari'ah bi Ab'ad Jadidah* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2008).

²⁵ Musfir bin 'Ali al-Qahthani, *Al-Wa'yu al-Maqashidi: Qira'ah Mu'ashirah li al-'Amali bi Maqashidi asy-Syari'ah fi Manahi al-Hayah* (Beirut: Asy-Syabkakh al-'Arabiyyah li al-Abhats wa an-Nashr, 2013).

²⁶ Jasr Audah, *Maqashid asy-Syari'ah: Dalil li al-Mubtadi'* (London/Beirut: Al-Ma'had al-'Alami li al-Mufakkir al-Islami, 2011).

Lahham,²⁷ *Al-Madkhal ila Maqashid al-Qur'an* karya Abdul Karim Hamidi,²⁸ *Maqashid al-Maqashid* karya Raysuni,²⁹ *Ummahat Maqashid al-Qur'an* karya Al-Jazairi,³⁰ dan *Maqashid al-Qur'an: Majmu'ah Bukhuth'*, sebuah antologi yang merupakan hasil penelitian khusus tentang *maqashidul Qur'an*.³¹ Karya dalam bentuk artikel jurnal seperti "The Genesis and Development of the Maqashid al-Qur'an",³² "Maqashid al-Qur'an and Maqashid asy-Syari'ah",³³ "Maqashid al-Qur'an: A Search for a Scholarly Definition",³⁴ "Ibn Asyur's Views a Maqashid al-Qur'an" yang semuanya karya Tazul Islam,³⁵ *Epistemologi Tafsir Maqashidi* karya Kusmana,³⁶ "Maqashid al-Qur'an dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan" karya Ulya Fikriyati,³⁷ serta "At-Tafsiri al-Maqashidi"³⁸ dan "Argumentasi

²⁷ Hannan Lahham, *Maqashid al-Qur'an* (Damaskus: Dar al-Hanna, 2004).

²⁸ Abdul Karim Hamidi, *Al-Madkhal ila Maqashid al-Qur'an* (Riyadh: Maktabah ar-Rusydiyah, 2007); Abdul Karim Hamidi, *Maqashid al-Qur'an min Tasyri' al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Ibnu Hazm, 2008).

²⁹ Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid: Al-Ghayah al-'Ilmiyah wa al-'Amaliyah li Maqashid asy-Syari'ah* (Beirut: Asy-Syabkha al-'Arabiyah li al-Abhats wa an-Nashr, 2013).

³⁰ Izuddin bin Sa'id Kashnithi al-Jazairi, *Ummahat Maqashid al-Qur'an* (Amman: Dar al-Majdalawi, 2011).

³¹ Muhammad Salim al-'Uwwa [Peny.], *Maqashid al-Qur'an: Majmu'ah Bukhuth'* (London: Mua'asasah al-Furqan li at-Turats al-Islami-Markaz Dirasat Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyah, 2016).

³² Tazul Islam, "The Genesis and Development of the Maqashid al-Qur'an", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 30 No. 3/Summer 2013.

³³ Tazul Islam, "Maqashid al-Qur'an and Maqashid asy-Syari'ah: An Analytical Presentation", *Revelation and Science*, Vol. 3, No. 1/1434 H/2013, hlm. 59-69.

³⁴ Tazul Islam, "Maqashid al-Qur'an: A Search for a Scholarly Definition", *Al-Bayan*.

³⁵ Tazul Islam, "Ibn Asyur's Views o Maqashid al-Qur'an: An Analysis", *Journal of Ma'alim al-Qur'an wa as-Sunnah*, Vol. 14, No. 2/2018, hlm. 132-146.

³⁶ Kusmana, "Epistemologi Tafsir Maqashidi", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadits*, Vol. 6, No. 2/Desember 2016.

³⁷ Ulya Fikriyati, "Maqasid al-Qur'an dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 9, No. 1/September 2014, hlm. 245-267.

³⁸ Abdul Mustaqim, *At-Tafsiri al-Maqashidi: Al-Qadhaya al-Muashirah fi Daw'i al-Qur'an wa as-Sunnah an-Nabawiyah* (Yogyakarta: Idea Press, 2019).

Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam karya Abdul Mustaqim.³⁹

Sebagai pendatang baru, para pegiat tafsir *maqashidi* merasa perlu memberi justifikasi agar proposalnya bisa dipahami dan diterima oleh umat Islam. *Pertama*, mereka menggali dan menampilkan karya-karya tafsir para mufasir yang diindikasikan melakukan penafsiran *maqashidi* atas al-Qur'an,⁴⁰ baik klasik, seperti *Jawahir al-Qur'an* karya Al-Ghazali,⁴¹ *Nadzm ad-Durar* karya Al-Biq'a'i,⁴² dan *Ma'alim at-Tansil* karya Al-Baghawi, maupun karya mufasir modern, seperti tafsir *At-Tahrir wa at-Tanwir* karya Ibnu Asyur,⁴³ *Tafsir Al-Manar* karya Rasyid Ridha,⁴⁴ serta *Ila al-Qur'an*⁴⁵ dan *Tafsir al-Qur'an* di mana keduanya merupakan karya Mahmud Saltut.⁴⁶ Dengan menampilkan karya-karya itu, mereka hendak

³⁹ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam" [Pidato Pengukuhan Guru Besar bidang Ulumul Qur'an di UIN Sunan Kalijaga, 16 Desember 2019].

⁴⁰ Di antara pegiat tafsir *maqashidi* yang menampilkan para mufasir *maqashidi* adalah Izuddin bin Sa'id Kashnithi al-Jazairi, *Ummahat Maqashid...*, hlm. 89-124; Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid...*, hlm. 29-37; Furaidah Zumrad, "Maqashid al-Qur'an wa Atharuha fi at-Tafsir" dalam Muhammad Salim al-'Uwwa [Peny.], *Maqashid al-Qur'an...*, hlm. 217-245; Tazul Islam, "Maqashid al-Qur'an: A Search for a Scholarly Definition" ..., hlm. 196-203.

⁴¹ Al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an wa Duraruhu* (Mesir: Dar al-Haram li at-Turats, 2004). Menurut Tazul Islam, Al-Ghazali adalah tokoh yang pertama kali menggunakan istilah tafsir *maqashidi*. Tazul Islam, "The Genesis and Development of the Maqashid al-Qur'an" ..., hlm. 44; Tazul Islam, "Maqashid al-Qur'an and Maqashid asy-Syar'ah: An Analytical Presentation" ..., hlm. 196

⁴² Burhanuddin Abu al-Hasan Ibrahim al-Biq'a'i, *Nazhm ad-Durar Juz IV* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), hlm. 442.

⁴³ Muhammad Thahir bin Asyur, *At-Tahrir wa at-Tanwir Vol I* (Tunis: Dar as-Souhnoun, 1997), hlm. 36.

⁴⁴ Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Masyhur bi Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005). Tulisan Rasyid Ridha ini juga terdapat pada karyanya yang lain, *Wahyu Ilahi kepada Muhammad* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), hlm. 273-589.

⁴⁵ Mahmud Saltut, *Ila al-Qur'an* (Kairo: Dar asy-Syuruq, 1983).

⁴⁶ Mahmud Saltut, *Tafsir al-Qur'an: Al-Ajza' al-'Ashrah al-Ula* (Kairo: Dar asy-Syuruq, 2010).

menegaskan, tafsir *maqashidi* bukan sesuatu yang baru dan bukan anak tiri dalam jagat penafsiran al-Qur'an. Melainkan sesuatu yang sudah lama, dan tentu saja sebagai anak kandung sejarah pemikiran Islam klasik, tetapi masih dalam "proses menjadi". Karena itu, ia layak digunakan dan ditegaskan kembali fungsinya untuk saat ini.⁴⁷

Kedua, mereka menampilkan unsur-unsur *maqashidul Qur'an* dan mekanisme penyingkapan *maqashidul Qur'an* yang biasa digunakan para mufasir. Unsur-unsur *maqashidul Qur'an* yang menjadi sasaran penyingkapan tafsir setidaknya meliputi tiga kategori, yakni *maqashid* ayat, *maqashid* surah, dan *maqashidul Qur'an* yang bersifat umum.⁴⁸ Ada beberapa mekanisme dalam menggali *maqashidul Qur'an* itu. Mekanisme pertama melalui indikasi tekstualitas al-Qur'an sendiri, dengan melihatnya dari sisi tujuan, sifat, dan "illat-nya yang secara harfiah disinggung oleh al-Qur'an. Misalnya, ayat-ayat yang membicarakan tentang tujuan bertauhid dan beribadah (QS. Huud [11]: 1-3, QS. az-Zumar [39]: 1-2), tujuan memberi Hidayah (QS. al-Baqarah [2]: 185, QS. Ali Imran [3]: 1-4, QS. al-Israa' [17]: 9, QS. al-Jin [72]: 1-2, QS. al-Ahqaaf [46]: 30, QS. an-Nahl [16]: 64 dan 89, QS. al-Baqarah [2]: 1-2, QS. Thaahaa [20]: 123, dan QS. al-Maa'idah [5]: 16), tujuan penyucian dan pengajaran hikmah (QS. al-Baqarah [2]: 151 dan 231, QS. Ali Imran [3]: 164), tujuan membawa rahmat dan kebahagiaan (QS. al-Anbiyaa' [21]: 107, QS. al-Israa' [17]: 82, QS. Thaahaa

⁴⁷ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam" [Pidato Pengukuhan Guru Besar bidang Ulumul Qur'an di UIN Sunan Kalijaga, 16 Desember 2019].

⁴⁸ Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid...*, hlm. 24-25. Sementara itu, Washfi Asyur Abu Zaid menyebut empat unsur *maqashid*, yakni *maqashidul 'ammah*, *maqashidul khashah*, *maqashidus suwar*, dan *maqashidul ayah*. Furaidah Zumrad, "Maqashid al-Qur'an wa Atharaha fi at-Tafsir" dalam Muhammad Salim al-'Uwwa [Peny.], *Maqashid al-Qur'an...*, hlm. 425-435.

[20]: 1–3, QS. al-Anfaal [8]: 24, dan QS. al-Baqarah [2]: 179), serta tujuan menegakkan kebenaran dan keadilan (QS. al-Hadiid [57]: 25, QS. al-An'aam [6]: 115, QS. an-Nisaa' [4]: 58, QS. al-Maa'idah [5]: 48, QS. asy-Syuura [42]: 17, dan QS. ar-Rahmaan [55]: 1–9).⁴⁹

Mekanisme kedua melalui analisis induktif (*istiqra'*) atas kandungan dan hukum-hukum al-Qur'an. Dan, mekanisme ketiga melalui analisis deduktif (*istinbat*) yang merupakan mitra kerja dari analisis induktif (*istiqra'*).⁵⁰ Unsur pertama dan kedua dari *maqashidul Qur'an* itu biasanya dilakukan oleh para mufasir yang ada selama ini, dan setiap tafsir senantiasa bertujuan untuk menyingkap *maqashid* ayat dan *maqashid* surah al-Qur'an, dan keduanya bersifat partikular.⁵¹ Yang menjadi fokus kajian tafsir *maqashidi* adalah kategori tujuan-tujuan (*maqashid*) al-Qur'an yang bersifat umum.⁵²

Ketiga, sebagaimana tentang *maqashidusy syari'ah*,⁵³ para pegiat tafsir *maqashidi* juga menampilkan tipologi *maqashidul*

⁴⁹ Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid...*, hlm. 25–29.

⁵⁰ Washfi menambah satu lagi, yakni pengalaman para ulama. Washfi Asyur Abu Zaid, "Nahwa Tafsir Maqashidi li al-Qur'an al-Karim: Ru'yah Ta'sisiyah" dalam Muhammad Salim al-'Uwwa [Peny.], *Maqashid al-Qur'an: Majmu'ah Bukhuth* (London: Mua'asasah al-Furqan li at-Turats al-Islami-Markaz Dirasat Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyah, 2016), hlm. 435–450.

⁵¹ Mahmud Saltut sebenarnya juga menulis tafsir *maqashidus suwar* (tujuan-tujuan surat). Mahmud Saltut, *Tafsir al-Qur'an: Al-Ajza' al-'Ashrah al-Ula* (Kairo: Dar asy-Syuruq, 2010) dan Mahmud Saltut, *Ila al-Qur'an* (Kairo: Dar asy-Syuruq, 1893).

⁵² Abdul Karim Hamidi, *Al-Madkhal...*, hlm. 139–191; Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid...*, hlm. 24–25; Mahmud Saltut melakukan penafsiran *maqashidi* atas surat-surat al-Qur'an. Lihat Mahmud Saltut, *Tafsir al-Qur'an: Al-Ajza' al-'Ashrah al-Ula* (Kairo: Dar asy-Syuruq, 2010).

⁵³ Dalam bidang *maqashidusy syari'ah*, ada pemikir yang membaginya menjadi *qat'iyah*, *zhanniyah*, dan *wahmiyah*; ada yang membaginya menjadi *kulliyah*, *naw'iyah*, dan *juz'iyah*; ada yang membaginya menjadi umum dan khusus; ada yang membaginya menjadi yang bersifat mendasar dan yang bersifat sarana; dan, ada yang membaginya menjadi *daruri*, *hajiyi*, dan *tahsini*. Sajian lengkap tentang pola-pola pembagian *maqashidusy syari'ah* oleh para ahlinya, dapat dilihat Abdul Majid an-Najjar, *Maqashid asy-Syari'ah...*, hlm. 36–56.

Qur'an yang merupakan hasil kreasi para mufasir *maqashidi*, baik klasik maupun modern.⁵⁴ Di antara mufasir klasik itu adalah Al-Ghazali yang membagi *maqashidul Qur'an* menjadi enam bagian, tiga bagian bersifat inti dan tiga bagian lainnya sebagai penyempurna.⁵⁵ Izzuddin bin Abdissalam membagi *maqashidul Qur'an* menjadi dua bagian: 1) menarik *mashlahah* dan sebab-sebabnya; 2) menolak *mafsadah* dan sebab-sebabnya.⁵⁶ Al-Biqā'i membagi *maqashidul Qur'an* menjadi tiga bagian: 1) menjelaskan tentang akidah; 2) hukum-hukum; 3) kisah-kisah.⁵⁷

Di antara mufasir modern adalah Rasyid Ridha yang membagi *maqashidul Qur'an* menjadi sepuluh bagian: 1) kemaslahatan tiga rukun agama, yakni beriman kepada Allah Swt., Hari Akhir, dan amal shalih; 2) *nubuwwah*, *risalah*, dan tugas-tugas para rasul; 3) penyempurnaan jiwa manusia yang membicarakan tentang agama sebagai fitrah, akal, pemikiran, ilmu, hikmah, argumen rasional, hati, rasa, nurani, serta kebebasan; 4) kemaslahatan umat manusia di bidang sosial, politik, dan bangsa; 5) beberapa keistimewaan yang berhubungan dengan kepentingan pribadi, seperti kewajiban dan larangan; 6) politik, negara, dan pemerintahan, dilihat dari segi bentuknya, dasarnya, dan prinsip-prinsipnya yang bersifat umum, serta perbaikan di bidang keuangan; 7) perbaikan peraturan tentang peperangan; 8) menghilangkan kerusakan; 9) memberikan hak-hak kaum perempuan; dan, 10) petunjuk al-Qur'an tentang pembebasan budak.⁵⁸ Ibnu Asyur membagi

⁵⁴ Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid...*, hlm. 30–37.

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 30–31; Al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an...*, hlm. 11–12.

⁵⁶ Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid...*, hlm. 32–33.

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 33.

⁵⁸ Rasyid Ridha, *Wahyu Ilahi...*, hlm. 273–589; Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid...*, hlm. 33–35; Furaidah Zumrad, "Maqashidi al-Qur'an wa Atharuha fi at-Tafsir"..., hlm. 219–221.

maqashidul Qur'an menjadi tiga bagian: 1) kemaslahatan individu; 2) masyarakat; 3) peradaban.⁵⁹ Mahmud Saltut membagi *maqashidul Qur'an* menjadi tiga bagian: 1) Hidayah; 2) kemaslahatan; 3) syariat.⁶⁰ Hannan Lahham membagi *maqashidul Qur'an* menjadi tiga bagian: 1) tujuan penciptaan alam dan manusia; 2) tujuan dari ketentuan-ketentuan Tuhan; 3) tujuan diturunkannya agama-agama dan hukum-hukum.⁶¹

Dari rekonstruksi atas proses kehadiran tafsir *maqashidi* ditemukan dua hal. *Pertama*, dilihat dari sisi subjeknya, mereka terbagi menjadi dua kategori: 1) mufasir *maqashidi*, klasik dan modern, seperti Al-Ghazali, Izzuddin bin Abdissalam, Al-Biq'a'i, Rasyid Ridha, Ibnu Asyur, dan Mahmud Saltut; 2) pegiat tafsir *maqashidi* yang coba memperkenalkan tafsir *maqashidi* ke dalam kajian al-Qur'an kontemporer, seperti Hannan Lahham, Ahmad Raysuni, Abdul Karim Hamidi, dan lain-lain. *Kedua*, dilihat dari sisi materinya, sebagian besar karya pegiat tafsir *maqashidi* berkuat pada beberapa pembahasan: 1) pengenalan tentang apa itu tafsir *maqashidi*, dalil-dalil pembenarannya, dan kebutuhan akan tafsir *maqashidi*; 2) memperkenalkan macam-macam tafsir *maqashidi*, baik klasik maupun modern, dan mekanismenya; 3) konsep masalah yang menjadi *maqashidul Qur'an*;⁶² dan, 4) baru terdapat beberapa contoh tentang praktik penafsiran tafsir *maqashidi* terhadap al-Qur'an.⁶³

⁵⁹ Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid...*, hlm. 35–37; Furaidah Zumrad, "Maqashidi al-Qur'an wa Atharuha fi at-Tafsir"..., hlm. 221–222.

⁶⁰ Mahmud Saltut, *Tafsir al-Qur'an...*, hlm. 14; Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid...*, hlm. 30–37. Di karyanya yang lain, Saltut membagi *maqashidul Qur'an* menjadi akidah, akhlak, dan hukum. Mahmud Saltut, *Ila al-Qur'an...*, hlm. 5.

⁶¹ Hanan Lahham, *Maqashid al-Qur'an...*, hlm. 31.

⁶² Lihat kerangka dan sistematika tulisan Abdul Karim Hamidi, *Al-Madkhal ila Maqashid al-Qur'an* (Riyadh: Maktabah ar-Rusydiyah, 2007).

⁶³ Tentang contoh penafsiran tafsir *maqashidi*, lihat Muhammad Salim al-'Uwwa [Peny.], *Maqashid al-Qur'an: Majmu'ah Bukhuth' Juz I & Juz II* (London: Mua'asasah al-Furqan li at-Turats al-Islami–Markaz Dirasat Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyah, 2016).

C. Apresiatif-Kritis Tafsir Maqashidi

Kendati secara praktis sudah dipraktikkan oleh para mufasir klasik, secara teoretis tafsir *maqashidi* merupakan pendekatan yang relatif baru dalam jagat kajian al-Qur'an, dan bisa dikatakan ia masih dalam 'proses menjadi'.⁶⁴ Karena itu, tafsir *maqashidi* mempunyai kelebihan dan kekurangan lantaran sesuatu yang baru biasanya sebagai bentuk kritis atas sesuatu yang lama, atau mengisi kekurangan yang lama, tetapi di sisi lain, ia belum matang untuk menjadi 'sesuatu pada dirinya'. Kelebihannya perlu diapresiasi, dan kekurangannya perlu dikritisi.

Di antara kelebihan tafsir *maqashidi* yang perlu diapresiasi setidaknya ada empat. *Pertama*, ia lahir dari rahim tradisi Islam sendiri, yakni ushul fiqh, sehingga tidak terlalu sulit bagi umat Islam untuk menerimanya sebagai pendekatan yang layak digunakan dalam menafsir al-Qur'an. *Kedua*, tafsir *maqashidi* bertujuan untuk menyingkap tujuan-tujuan Tuhan yang tersimpan di dalam al-Qur'an dengan berbagai variasinya,⁶⁵ dan untuk menyingkap tujuan-tujuan itu, tafsir *maqashidi*, menurut Raysuni, masih terikat dengan teks al-Qur'an.⁶⁶ *Ketiga*, dalam konteks sumbangan keilmuan, tafsir *maqashidi* membantu melakukan pembaruan pemikiran Islam khususnya di era kontemporer.⁶⁷ *Keempat*, tafsir *maqashidi* menjadi alternatif dan penengah antara tafsir tekstual-skripturalis dan liberal-substansialis.⁶⁸

⁶⁴ Istilah 'proses menjadi' ini dipinjam dari filsafat proses yang dibuat oleh Muhammad Syahrur. Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), hlm. 55–99.

⁶⁵ Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid...*, hlm. 50–59.

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 7–11.

⁶⁷ Jasr Audah, *Maqashid asy-Syari'ah...*, hlm. 53–116.

⁶⁸ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam"..., hlm. 14–15.

Di antara kekurangan yang menyisakan pertanyaan-pertanyaan kritis atas tafsir *maqashidi* adalah di mana posisinya di antara beragam tafsir yang berkembang selama ini? Pertanyaan ini penting untuk mengetahui sesuatu yang baru dari tafsir *maqashidi* dan yang membedakannya dan menjadi kelebihan atas tafsir-tafsir lainnya, juga untuk mengetahui kekurangannya yang nantinya perlu dikritik dan diperbaiki. Apakah ia sama, berbeda dan terpisah, atau berbeda dan saling terkait dengan teori tafsir lainnya yang lebih dulu berkembang? Sebab, ada banyak tipe tafsir yang berkembang selama ini, dan masing-masing tipe tafsir itu mempunyai ciri-ciri dan kelebihannya sendiri-sendiri. Tipe-tipe tafsir itu disusun dengan bertolak pada pijakan yang berbeda dan oleh peneliti yang berbeda. Ada yang disusun oleh para pemikir Muslim, dan ada yang disusun oleh para orientalis. Dari sekian tipologi itu, tidak banyak peneliti yang coba mendiskusikan posisi dan relasi tafsir *maqashidi* dengan tipe-tipe tafsir lainnya itu.

Di antara peneliti yang membuat tipologi tafsir, tetapi tidak memasukkan tafsir *maqashidi* di dalamnya, adalah Baqir as-Sadr. Ia membagi tafsir menjadi dua tipe: tafsir *tajzi'i* (*tahlili*) dan tafsir *maudu'i* (*tauhidi*).⁶⁹ Adz-Dzahabi membagi menjadi tiga tipe: tafsir era Nabi Muhammad Saw. dan sahabat, tafsir era tabi'in, dan tafsir era kodifikasi.⁷⁰ Hassan Hanafi membaginya menjadi dua tipe: tafsir klasik dan tafsir modern. Tafsir klasik terbagi lagi menjadi tafsir bahasa, tafsir riwayat, tafsir fiqh, tafsir tasawuf, tafsir filsafat, dan tafsir akidah. Sedangkan tafsir modern dibagi menjadi tafsir *'ilmi*, tafsir reformis, dan tafsir

⁶⁹ Muhammad Baqir as-Sadr, *Al-Madrasatu al-Qur'an: Yahtawi 'ala at-Tafsir al-Maudu'i fi al-Qur'an wa Bukhus fi Ulum al-Qur'an wa Maqalat al-Qur'aniyah* (Tanpa Kota: Al-Muktamar al-'Alami li al-Imam asy-Syahid as-Sadr Amanah al-Hay'ah al-'Ilmiyah, Tanpa Tahun). Bandingkan juga dengan Hassan Hanafi, "Halladaina Nazariyah at-Tafsir?" dalam Hassan Hanafi, *Qadhaya Mu'asharah fi Fikrina al-Muashir Juz I* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1976).

⁷⁰ Husein adz-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasirun* (Kairo: Dar al-Hadits, 2005).

sosial.⁷¹ Al-Farmawi membaginya menjadi empat tipe: tafsir *ijmali*, tafsir *tahlili*, tafsir *muqarin*, dan tafsir *maudu'i*.⁷² Seorang orientalis, Ignaz Gholdziher, membaginya menjadi lima: tafsir *bil ma'tsur*, tafsir dogmatis, tafsir sufistik, tafsir sektarian, dan tafsir modern.⁷³ Saya sendiri membuat tipologi berdasarkan data al-Qur'an menjadi tiga tipe: tafsir *mushafi*, tafsir *maudu'i*,⁷⁴ dan tafsir *nuzuli*.⁷⁵

Sementara, peneliti yang mencoba membuat tipologi tafsir, dan memasukkan tafsir *maqashidi* di dalamnya, adalah Muhammad Musthafawi. Ia memasukkan tafsir *maqashidi* ke dalam tipe tafsir rasional, di antara metode tafsir *naqli* dan metode tafsir *isyari*.⁷⁶ Washfi Asyur Abu Zaid menempatkan tafsir *maqashidi* sebagai 'bapak' dari sekian tipe tafsir yang berkembang selama ini. Sebagai bapak, tafsir *maqashidi* tidak membutuhkan tafsir-tafsir lainnya. Sebaliknya, tafsir-tafsir lainnya membutuhkan tafsir *maqashidi* karena setiap tafsir pasti mencari *maqashidul Qur'an*.⁷⁷ Abdul Mustaqim mencoba menempatkan posisi tafsir *maqashidi* pada 'posisi tengah' antara tafsir tekstual-skripturalis yang terikat pada teks sembari menghamba pada teks dan tafsir liberal-substansialis yang tidak terikat pada teks, bahkan mendekonstruksi teks.⁷⁸

⁷¹ Hassan Hanafi, *Ad-Din wa ats-Tsawrah* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 70–115.

⁷² Abdul al-Hay al-Farmawi, *Al-Bidayah fi at-Tafsir al-Maudu'i: Thab'ah V*. <http://www.hadielislam.com/arabic/sitefiles/books>.

⁷³ Ignaz Gholdziher, *Madzahib at-Tafsir* (Kairo: Maktabah al-Khanaji/Baghdad: Maktabah al-Mithna, 1955).

⁷⁴ Tafsir *maudu'i*, menurut Jasr Audah, mengarah pada tafsir *maqashidi*. Jasr Audah, *Maqashid asy-Syari'ah...*, hlm. 83–86.

⁷⁵ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian...*, hlm. 41–47.

⁷⁶ Muhammad Musthafawi, *Asasiyat al-Minhaj...*, hlm. 208–209.

⁷⁷ Washfi Asyur Abu Zaid, "Nahwa Tafsir Maqashidi li al-Qur'an al-Karim: Rukyah Taksisiyah"..., hlm. 422–425.

⁷⁸ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam"..., hlm. 14–15.

Tipologi yang dibuat kelompok kedua minimal memberi petunjuk tentang posisi tafsir *maqashidi*, yakni sebagai ‘bapak tafsir’, tafsir rasional, dan tafsir moderat. Juga memberikan gambaran umum tentang apa itu tafsir *maqashidi*. Tafsir *maqashidi* adalah tafsir yang bertujuan untuk menyingkap makna-makna tertentu yang menjadi tujuan (*maqashid*) dari al-Qur’an, baik secara general maupun partikular, dan makna-makna (*maqashid*) itu membawa kemaslahatan bagi umat manusia. Makna-makna (*maqashid*) yang ada di dalam al-Qur’an itulah yang menjadi *maqashid* Ilahi.⁷⁹ *Maqashid* Ilahi yang tersimpan di dalam al-Qur’an itu kemudian disingkap dengan menggunakan akal sehingga yang ditemukan dari al-Qur’an adalah makna-makna (*maqashid*)-Nya yang rasional dan moderat.

Dari pengertian ini, muncul pertanyaan, apakah Tuhan mempunyai tujuan (*maqashid*) dalam menurunkan al-Qur’an? Mungkinkah *maqashid* Ilahi itu dipahami oleh manusia? Mungkinkah *maqashid* Ilahi itu dipahami secara ‘objektif’ oleh manusia? Inilah pertanyaan-pertanyaan kritis—selain pertanyaan kritis yang sudah disebut sebelumnya—atas tafsir *maqashidi* yang perlu mendapat perhatian serius dari para pegiat tafsir *maqashidi*, agar ia kokoh menjadi salah satu pendekatan dalam kajian al-Qur’an.

1. Dimensi Teologis Tafsir Maqashidi

Pertanyaan pertama, apakah Tuhan mempunyai maksud (tujuan) tertentu dalam menurunkan al-Qur’an, berkaitan dengan hukum sebab-akibat dalam teologi? Ketika perbuatan tertentu dilakukan untuk tujuan tertentu, berarti perbuatan

⁷⁹ Washfi Asyur Abu Zaid, “Nahwa Tafsir Maqashidi li al-Qur’an al-Karim: Rukyah Taksisiyah” ..., hlm. 422.

itu lahir karena sebab tertentu, misalnya untuk meraih kemanfaatan. Menurut Thayib, tidak ada artinya membahas teori *maqashidusy syariah* dan *maqashidul Qur'an* jika tidak disertai dengan kajian akan hukum sebab-akibat ini di dalamnya, yakni tujuan Tuhan dalam menurunkan al-Qur'an.⁸⁰

Masalah ini sebenarnya sudah banyak didiskusikan oleh para ahli kalam klasik, dan diskusi mereka bertumpu pada persoalan pengetahuan tentang yang baik dan yang buruk.⁸¹ Setidaknya, ada tiga pendapat utama tentang persoalan ini. *Pertama*, Mu'tazilah berpendapat, yang baik dan yang buruk itu bersifat *dzati*,⁸² dan tidak ditentukan oleh sesuatu di luar dirinya, termasuk Tuhan. Akal manusia mampu mengetahui yang baik dan yang buruk itu tanpa melalui wahyu Tuhan. Dengan akalnya pula, manusia menentukan wajibnya berbuat baik dan dilarang berbuat buruk. Pandangan seperti ini mereka generalisir, termasuk pada Tuhan. Jika berbuat baik adalah wajib bagi manusia, begitu juga sejatinya bagi Tuhan. Jika perbuatan buruk harus dihindari oleh manusia, begitu juga sejatinya bagi Tuhan. Dengan kata lain, perbuatan baik adalah wajib bagi Tuhan, dan tidak boleh Dia berbuat buruk. Itu berarti, perbuatan Tuhan disebabkan oleh sesuatu di luar diri-Nya atau tujuan tertentu, yakni berbuat baik. Tuhan harus berbuat baik kepada manusia.

Kedua, Asy'ariyah berpendapat, yang baik dan yang buruk itu pada dirinya bersifat relatif atau mungkin, dan nilainya ditentukan oleh Tuhan melalui wahyu. Apa yang ditentukan oleh Tuhan pasti baik, walaupun di mata manusia kelihatannya

⁸⁰ Ahmad ath-Thayib, *Hadits fi al-'Ilal wa al-Maqashid* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2017), hlm. 140.

⁸¹ Jasr Audah, *Al-Ijtihad al-Maqashidi: Min at-Tashawwur al-Ushuli ila at-Tanzil al-'Amali*. Beirut: Asy-Syabkah al-'Arabiyah li al-Abhats wa an-Nashr, 2013), hlm. 143–148; Ahmad ath-Thayib, *Hadits fi al-'Ilal...*, hlm. 105–118.

⁸² Ahmad ath-Thayib, *Hadits fi al-'Ilal...*, hlm. 106.

tidak baik. Begitu juga yang buruk. Karena itu, tidak ada sebab atau tujuan tertentu dari setiap perbuatan Tuhan, termasuk keharusan berbuat baik kepada manusia. Perbuatan Tuhan itu melampaui sebab-sebab, dan setiap perbuatan Tuhan pasti baik.⁸³

Ketiga, Al-Maturidiyah mengambil jalan tengah di antara keduanya. Mereka menilai Mu'tazilah benar ketika berpendapat bahwa perbuatan Tuhan mempunyai sebab-sebab tertentu, tetapi Mu'tazilah dinilai salah ketika mengatakan sebab-sebab itu bersifat wajib bagi-Nya. Asy'ariyah benar ketika berpendapat bahwa Tuhan tidak membutuhkan sebab-sebab dalam perbuatan-Nya, tetapi mereka meyakini sebab-sebab itu merupakan kebutuhan manusia. Al-Maturidiyah mengakui prinsip yang baik dan yang buruk yang dilontarkan Mu'tazilah, tetapi akal manusia tidak mempunyai otoritas menentukan yang baik dan yang buruk yang lepas dari syariat Ilahi. Akal hanya sebagai alat untuk mengetahui yang baik dan yang buruk dari Tuhan melalui syariat (wahyu).⁸⁴

Dari ketiga aliran teologi (kalam) itu, pemikiran Al-Maturidiyah yang mengambil jalan tengah di antara dua paham yang ekstrem akal dan teks itu menjadi sandaran teologis para pegiat tafsir *maqashidi*. Mereka mengakui adanya tujuan (*maqashid*) tertentu dari Tuhan yang tersimpan di dalam al-Qur'an, yakni tujuan yang baik yang membawa kemaslahatan bagi manusia, dan akal digunakan sebagai sarana menyingkap tujuan (*maqashid*) baik Tuhan yang terdapat di dalam al-Qur'an itu.

⁸³ *Ibid.*, hlm. 118–124.

⁸⁴ Jasr Audah, *Al-Ijtihad al-Maqashidi...*, hlm. 143–148.

2. Dimensi Epistemologis Tafsir Maqashidi

Pertanyaan kedua, mungkinkah tujuan (maksud) Tuhan di dalam al-Qur'an itu diketahui, berhubungan dengan dimensi epistemologi tafsir *maqashidi*? Sebenarnya, sudah muncul beberapa tulisan yang membincang epistemologi tafsir *maqashidi*, seperti tulisan Kusmana.⁸⁵ Ia mengambil contoh kajian tafsir *maqashidi* yang dilakukan beberapa mufasir modern, seperti Muhammad Abduh, yang mengharmonisasikan akal dan wahyu dalam memahami maksud Tuhan di dalam al-Qur'an; Rasyid Ridha yang mengembangkan pemikiran Muhammad Abduh tentang fungsi akal dalam memahami kebenaran maksud Tuhan melalui *maqashidul Qur'an*; Ibnu Asyur yang menegaskan bahwa maksud Tuhan bisa ditemukan melalui akal dan al-Qur'an; dan, terakhir pemikiran Jasr Audah yang senada dengan tiga tokoh sebelumnya dalam mencari kebenaran.

Akan tetapi, kajian Kusmana baru masuk pada pertanyaan epistemologis yang bersifat teknis-sekunder, yakni bagaimana mengetahui, yang disebut 'nalar epistemologi'.⁸⁶ Ia belum membahas pertanyaan yang bersifat mendasar-filosofis dari epistemologi, yakni mungkinkah manusia mengetahui maksud Tuhan (*maqasid* Ilahi)? Pertanyaan yang disebut terakhir fokus pada 'mungkin dan tidaknya' manusia mengetahui, dan ini harus diselesaikan sebelum membahas pertanyaan yang berkaitan dengan mekanisme mengetahuinya.⁸⁷

⁸⁵ Kusmana, "Epistemologi Tafsir Maqashidi", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadits*, Vol. 6, No. 2/Desember 2016.

⁸⁶ Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 15–22.

⁸⁷ Ada dua aliran epistemologi yang berkaitan dengan pertanyaan yang bersifat mendasar-filosofis, yakni epistemologi keyakinan dan epistemologi keraguan. Hampir mayoritas umat Islam menganut epistemologi keyakinan sehingga mereka tidak mempersoalkan lagi pertanyaan-pertanyaan epistemologis yang bersifat mendasar-filosofis dalam memahami maksud Tuhan di dalam al-Qur'an, kecuali Al-Ghazali.

Sepintas bisa dipahami, mungkin saja manusia mengetahui maksud Tuhan di dalam al-Qur'an karena kitab suci umat Islam ini memang diperuntukkan sebagai petunjuk bagi manusia. Ia hadir untuk manusia. Apa gunanya Tuhan menurunkan al-Qur'an dan menjadikannya sebagai petunjuk bagi manusia jika maksud-Nya tidak mungkin bisa dipahami oleh manusia. Kenyataannya, sudah banyak karya tafsir yang merupakan hasil pemahaman manusia atas al-Qur'an, dan hasil-hasil tafsir itu diasumsikan sebagai wujud maksud-maksud Tuhan kepada manusia sehingga manusia mengamalkannya dalam kehidupan nyata.

Namun, sulit membuktikan kebenaran hasil penafsiran itu karena kita tidak bisa mengonfirmasi langsung kepada Tuhan sebagaimana antarsesama manusia. Manakah di antara sekian hasil penafsiran manusia yang dimaksudkan oleh Tuhan? Bukan hanya berbeda-beda dan bervariasi, tetapi juga bertentangan, bahkan berkonflik antara satu tafsir dengan tafsir lainnya. Para pegiat tafsir *maqashidi* pun memulainya dengan meragukan⁸⁸ pendekatan tafsir yang berkembang selama ini lantaran pelbagai tafsir itu hanya mencari maksud Tuhan yang tersimpan di dalam ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an sehingga hanya sebagian kecil dari maksud-maksud Tuhan yang mereka temukan. Padahal, al-Qur'an sebagai representasi maksud Tuhan benar-benar kaya. Andaikan air

Sementara itu, ada empat aliran epistemologi keraguan yang berkembang selama ini, yakni keraguan mutlak, *muqallidah*, *imani*, dan metodologis. *Ibid.*, hlm. 66–94; Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Yogyakarta: Teras, 2012), hlm. 15–80; dan, lihat juga Thaha Husein dalam Aksin Wijaya, *Nalar Kritis...*, hlm. 159–199.

⁸⁸ Penting dicatat, tujuan meragukan metode itu bukan untuk keraguan itu sendiri, melainkan untuk menemukan kebenaran yang meyakinkan, dan bahwa metode tafsir *maqashidi* mampu melakukan itu. Keraguanlah, kata Al-Ghazali, yang dapat menyampaikan pada kebenaran (yang meyakinkan). Seseorang yang tidak meragukan berarti ia tidak bernalar. Seseorang yang tidak bernalar, ia sama sekali tidak akan dapat melihat. Seseorang yang tidak dapat melihat, ia akan tetap dalam kebutaan dan kesesatan. Al-Ghazali, *Mizan al-Amal* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2003), hlm. 409.

laut dijadikan tinta untuk menulis wahyu Tuhan, air laut itu akan habis, sementara wahyu Tuhan tidak akan pernah habis.

Karena itu, para pegiat tafsir *maqashidi* coba menggali maksud-maksud Tuhan yang tersimpan di dalam al-Qur'an secara keseluruhan dengan menggunakan pendekatan induktif (*istiqra'*). Al-Qur'an dipahami sebagai satu kesatuan yang utuh, lalu dikumpulkan sesuai tema, dan dianalisis untuk menyingkap maksud-maksudnya yang bersifat universal.⁸⁹ Makna atau maksud yang bersifat universal inilah yang menjadi bidikan tafsir *maqashidi*, yang diyakini sebagai maksud Tuhan. Itu pun tidak bisa dipastikan kebenarannya lantaran hasil penafsiran para mufasir *maqashidi*, sebagaimana disinggung sebelumnya, berbeda antara yang satu dengan yang lain. Jadi, secara epistemologis, tafsir *maqashidi* masih belum memberikan kepastian pada dirinya.

3. Dimensi Hermeneutis Tafsir Maqashidi

Kini, masuk pada pertanyaan ketiga, mungkinkah maksud-maksud Tuhan itu diketahui 'secara objektif'? Perbedaannya dengan pertanyaan kedua terletak pada titik tekannya. Jika titik tekan pertanyaan kedua terletak pada 'mungkin dan tidaknya', titik tekan pertanyaan ketiga terletak pada istilah 'objektif'. Karena itu, jawaban atas pertanyaan ketiga yang bersifat hermeneutis ini bergantung pada pengertian tentang istilah 'objektif' itu sendiri. Apakah objektif menurut penutur, teks, ataukah konteks?⁹⁰

⁸⁹ Ahmad Raysuni, *Al-Kulliyat al-Asiyah li asy-Syari'ah al-Islamiyah* (Kairo: Dar as-Salam, 2010), hlm. 21–25.

⁹⁰ Tentang tiga prinsip pembacaan hermeneutika objektif ini, lihat Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rushd: Kritik Ideologis Hermeneutis* (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), hlm. 29–32; Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm. 175–192; F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2019).

Ada yang berpendapat, pemahaman objektif itu adalah pemahaman yang sesuai dengan maksud penutur. Maksud penutur itu tersimpan di dalam teks, lisan maupun tulisan, tetapi teks itu masih terikat pada penutur. Untuk itu, digunakan dua pendekatan dalam memahami maksud penutur, yakni pendekatan linguistik dan psikologis. Pendekatan linguistik digunakan untuk menganalisis dimensi kebahasaan teks tuturannya, baik lisan atau tulisan, sedangkan pendekatan psikologis digunakan untuk mengacukan atau mengonfirmasikan makna teks kepada penuturnya.⁹¹

Memang, ada kemungkinan seseorang bisa memahami pesan penutur lain yang tersimpan di dalam teks, lisan ataupun tulisan, jika keduanya sama dari sisi eksistensinya, misalnya sama-sama manusia, dan keduanya berada dalam situasi dan kondisi yang sama. Akan tetapi, menjadi masalah ketika keduanya berbeda secara eksistensi, misalnya antara manusia dengan hewan, antara manusia dengan Tuhan, apalagi keduanya berada dalam situasi dan kondisi yang berbeda. Ungkapan atau teks yang sama bisa dipahami secara berbeda jika keduanya berbeda dari sisi eksistensinya dan tidak berada dalam situasi dan kondisi yang sama.⁹² Karena itu, upaya manusia dalam memahami secara objektif maksud Tuhan di dalam al-Qur'an menjadi mustahil karena keduanya berbeda secara eksistensial dan dipisah oleh situasi dan kondisi yang berbeda.

Ada yang berpendapat, objektif menurut teks. Asumsinya, teks itu menjadi wadah persemaian maksud penutur kepada pihak lain, dan keberadaan teks itu bersifat otonom dari penuturnya. Ia tidak terikat lagi pada penuturnya. Kebenaran pembacaan atas teks itu pun tidak perlu dikonfirmasikan

⁹¹ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami...*, hlm. 27-46

⁹² Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas...*, hlm. 43-44.

kepada penutur teks sebagaimana yang pertama.⁹³ Ukuran kebenarannya terletak pada sejauh mana pembaca mampu menganalisis teks melalui kaidah-kaidah kebasahaannya. Pemahaman objektif sesuai maksud teks dalam kajian al-Qur'an biasanya menjadi bagian dari tafsir *tahlili* yang dalam menafsiri al-Qur'an bertumpu pada analisis kebahasaan atas teks.

Ada juga yang berpendapat, objektif menurut konteks, yakni suatu tindakan penafsiran atas teks yang sesuai dengan konteks, terutama konteks awal ketika teks itu hadir. Sebab, pesan penutur teks bergantung pada konteksnya, terutama konteks awal ketika teks itu hadir.⁹⁴ Pemahaman atas al-Qur'an sesuai konteks awal biasanya menjadi bagian dari tafsir *nuzuli*⁹⁵ dan hermeneutika objektif. Makna objektif al-Qur'an yang sesuai dengan konteks awal, menurut Rahman, adalah ideal-moralnya.⁹⁶

Ketiga kategori makna objektif dari al-Qur'an itu bersifat relatif sehingga juga tidak memberikan kepastian mana di antara penafsiran itu yang mewakili maksud Tuhan. Tuhan menyerahkan maksud-Nya agar dicari oleh manusia melalui proses ijtihad sehingga kesalahan ijtihad pun diberi pahala oleh Tuhan, apalagi jika ijtihadnya benar. Sebagai sesuatu yang masuk ke dalam kategori *ijtihadiyah* maka tidak ada otoritas tunggal yang menentukan dimensi makna objektif al-Qur'an, apakah objektif menurut subjek, teks, atau konteks. Jika

⁹³ Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi...*, hlm. 29–32; Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm. 175–192.

⁹⁴ Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi...*, hlm. 29–32.

⁹⁵ Contoh kasus kajian tafsir *nuzuli* tentang konteks awal al-Qur'an, lihat Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016).

⁹⁶ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif: Neomodernisme Islam* (Bandung: Mizan, 1987) hlm. 54–61.

demikian kenyataannya, makna apa yang dicari oleh tafsir *maqashidi*?

D. Menghadirkan Maqashid Ilahi-Qur'ani

Hal yang sejatinya dicari oleh tafsir *maqashidi* adalah dimensi makna yang bersifat spirit-kontekstual dari al-Qur'an, yakni *maqashid* Ilahi atau pesan-pesan Ilahi yang terdapat di dalam al-Qur'an, yang dapat diberlakukan ke dalam seluruh konteks ruang dan waktu yang berbeda-beda. Pilihan atas dimensi makna spirit-kontekstual al-Qur'an itu tercermin dari sikap sebagian pegiat tafsir *maqashidi* yang sering kali menjadikan pemikiran kontroversial Umar bin Khathab Ra. yang oleh sebagian pemikir disebut 'mengabaikan syariat al-Qur'an' sebagai contoh untuk kajian tafsir *maqashidi* yang lebih mengedepankan dimensi spirit daripada teksnya. Jasr Audah, sebagai pegiat *maqashidusy syari'ah* bahkan menyebut tindakan Umar bin Khathab Ra. itu sebagai sebuah 'ijtihad' untuk mengetahui maksud Tuhan.⁹⁷ Sebagai dukungan atas pencarian dimensi spirit-kontekstual dalam tafsir *maqashidi*, Ibnu Asyur, Abu Zahrah, dan Abdullah Darras mengkritik para ahli ushul fiqh lantaran mereka lebih fokus pada dimensi teksnya, dan hanya mengandalkan *qiyas* untuk menyingkap sesuatu yang tidak dilansir secara jelas di dalam teks, sembari mengabaikan *maqashidusy syari'ah* (*maqashid* teks).⁹⁸

Di antara teori yang bisa digunakan untuk menyingkap makna spirit-kontekstual itu adalah hermeneutika, bisa dipadukan antara hermeneutika objektif, hermeneutika signifikansi, dan hermeneutika filosofis. Sebab, yang dicari dari

⁹⁷ Jasr Audah, *Al-Ijtihad al-Maqashidi...*, hlm. 52–64.

⁹⁸ Dan, masih banyak lagi kritik ulama atas teori ushul fiqh dan fiqh yang *text oriented* itu. *Ibid.*, hlm. 65–67.

ketiga hermeneutika itu adalah makna objektif (ideal-moral), makna signifikansi, dan makna produktif yang berarti bagi kondisi pembaca.⁹⁹ Makna signifikansi dan makna produktif itu sama dengan makna spirit-kontekstual, dan dimensi makna inilah yang sejatinya dikontekstualisasikan ke dalam konteks ruang dan waktu yang berbeda. Akan tetapi, karena sering kali kontekstualisasi al-Qur'an terjebak pada dekontekstualisasi, yakni lepasnya dimensi makna spirit-kontekstual al-Qur'an dari makna tekstual dan ideal-moralnya, sebagaimana disinggung di depan, maka tafsir *maqashidi* sejatinya memadukan (teori tafsir tekstual-*tahlili-nuzuli* dengan hermeneutika, baik objektif, signifikansi, maupun filosofis) untuk menyingkap tiga dimensi makna al-Qur'an, yakni makna tekstual, makna ideal-moral, dan makna spirit-kontekstual (bisa juga disebut makna produktif atau makna yang berarti) yang bisa disesuaikan dengan konteks ruang dan waktu yang berbeda sesuai kondisi pembaca.

Berikut ini contoh sederhana pemahaman tentang ayat waris (QS. an-Nisaa' [4]: 11) dan poligami (QS. an-Nisaa' [4]: 3) untuk menemukan ketiga kategori makna itu, serta bagaimana bentuk kontekstualisasi dengan realitas kekinian. Menurut tafsir *tahlili*, QS. an-Nisaa' [4]: 11 berbicara tentang mekanisme pembagian harta warisan untuk anak laki-laki dan perempuan. Sedangkan QS. an-Nisaa' [4]: 3 berbicara tentang bolehnya laki-laki berpoligami dengan jumlah maksimal empat perempuan.

Tetapi, jika melihatnya dari perspektif hermeneutika objektif, kedua ayat itu berbicara tentang upaya al-Qur'an

⁹⁹ Sahiron Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir: Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer" [Makalah dalam *Annual Conference Kajian Islam* oleh Dipertais Depag RI di Bandung, 26-30 November 2006]; Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran...*, hlm. 67-73; Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2019).

mengangkat derajat perempuan menjadi setara dengan laki-laki (ideal-moral) sehingga perempuan itu harus diperlakukan secara adil. Pada saat al-Qur'an turun, di mana masyarakat Arab masih berbudaya patriarki, ideal moral dari kesetaraan dan perlakuan adil al-Qur'an atas mereka dalam bidang pembagian waris adalah dua banding satu bagi laki-laki dan perempuan; dan, ideal moral bagi kesetaraan dan perlakuan adil bagi perempuan dalam bidang perkawinan adalah dibatasinya jumlah perempuan yang boleh dinikahi menjadi empat saja. Mekanisme teknis ini bisa dipandang mencerminkan kesetaraan dan keadilan al-Qur'an untuk saat itu yang berbudaya patriarki. Sebab, perempuan saat itu bukan hanya tidak diberi warisan, tetapi juga diwariskan. Begitu juga, perempuan dinikahi dan digauli secara tidak manusiawi oleh laki-laki dengan tanpa ada batasan jumlahnya. Ketika al-Qur'an memberikan separuh bagian warisan dan membatasi jumlah perempuan yang boleh dinikahi sebagai suatu terobosan pemikiran yang luar biasa untuk konteks saat itu.

Jika ideal moral al-Qur'an itu didialogkan dengan realitas kekinian, di mana laki-laki dan perempuan sudah setara dalam berbagai bidang kehidupan, maka konsep dan ukuran kesetaraan dan keadilan dalam bidang pembagian waris dan perkawinan perlu ditinjau ulang. Warisan antara laki-laki dan perempuan bisa dibagi sama, dan perkawinan poligami diubah menjadi monogami. Inilah makna spirit-kontekstual al-Qur'an yang dinilai 'bermakna' bagi kehidupan masyarakat saat ini, di mana laki-laki dan perempuan sudah berada pada posisi yang setara.

Perbedaan pemaknaan atas ayat yang sama itu tidak dimaksudkan untuk menyalahkan atau membatalkan pemahaman yang bersifat tekstual, melainkan untuk membuktikan betapa al-Qur'an mengambil bentuk 'proses' dalam menyampaikan

maksudnya, yakni mengangkat derajat perempuan setara dengan laki-laki sehingga perlakuan terhadap mereka harus adil. Dan, bagi masyarakat, proses ini memberinya pilihan antara makna yang sesuai dengan masa lalu dan makna yang sesuai dengan masa kini. Inilah maksud sejati al-Qur'an yang di awal disebut, al-Qur'an bersifat futuristik, selain historis dan aktual.

E. Penutup

Ada tiga kesimpulan dari penelitian ini. *Pertama*, dari sisi praktik, tafsir *maqashidi* sudah muncul pada era klasik. Tetapi, secara teoretis, tafsir *maqashidi* baru muncul belakangan, dan karena itu ia masih dalam 'proses menjadi' sebuah teori studi al-Qur'an. *Kedua*, sebagai pendatang baru yang masih dalam proses menjadi, tafsir *maqashidi* mempunyai kelebihan dan kekurangan. Kelebihannya adalah ia berasal dari tradisi Islam sendiri, dan menjadi semacam tafsir alternatif-moderat di antara dua tafsir ekstrem: tekstual dan liberal-substansialis. Kekurangannya, adalah karena masih dalam proses menjadi, ia belum kokoh secara teologis, epistemologis, dan hermeneutis, terutama tentang kemungkinan menemukan maksud Tuhan secara objektif. Lalu, apa tawarannya?

Ketiga, tafsir *maqashidi* sejatinya memadukan tiga pendekatan untuk menemukan maksud Tuhan di dalam al-Qur'an karena maksud Tuhan itu tidak hanya bersifat tekstual dan ideal-moral, tetapi juga bersifat spirit-kontekstual. Maksud Tuhan yang bersifat 'tekstual', bisa didekati dengan pendekatan tafsir *tahlili*; maksud Tuhan yang berbentuk 'ideal-moral', bisa didekati dengan menggunakan teori tafsir *nuzuli* dan teori hermeneutika objektif; sedangkan maksud Tuhan yang bersifat spirit-kontekstual bisa didekati dengan menggunakan

teori hermeneutika filosofis. Jika ketiganya didialogkan, tidak hanya dimensi makna tekstual dan ideal-moral al-Qur'an yang ditemukan, tetapi juga dimensi makna spirit (semangatnya) yang bisa dikontekstualkan dan menjadi bermakna dengan realitas kekinian.

Bab 2

Menghadirkan Pesan al-Qur'an yang Bermakna: Dari Epistemologi ke Aksiologi

A. Pendahuluan

Tulisan ini dimulai dari beberapa pertanyaan sederhana: apa sebenarnya tujuan menafsiri al-Qur'an? Untuk menemukan kebenaran? Kebenaran seperti apa yang dicari dari al-Qur'an? Lalu, apa yang sejatinya dicari dari al-Qur'an agar ia berfungsi bagi kehidupan umat Islam Indonesia khususnya, baik saat ini maupun ke depan? Tulisan ini akan merefleksikan secara apresiatif-kritis variasi penafsiran al-Qur'an secara umum dilihat dari tujuan penafsirannya. Apresiatif karena sudah 'banyak' sumbangan pemikiran yang disuguhkan para ulama, klasik maupun kontemporer, dan kita tinggal mengambil dari mereka tentang pesan Tuhan di dalam al-Qur'an; kritis karena para penafsir itu menyuguhkan 'beragam' penafsiran al-Qur'an kepada kita sehingga menuntut kita untuk berpikir kritis serta bijak menyikapinya.

B. Mencari Kebenaran Romantis-Teologis

Kalau membaca karya-karya sebagian ulama klasik, khususnya dalam bidang kajian al-Qur'an dan tafsir, kita akan menemukan fakta bahwa mereka mengarahkan kesadaran intelektual mereka untuk menemukan kebenaran. Karena kebenaran dalam Islam terletak pada al-Qur'an yang datang dari Tuhan yang tidak terikat oleh ruang dan waktu, untuk memahaminya dengan benar tidak semudah memahami karya pemikiran yang dibuat oleh manusia yang terikat oleh ruang dan waktu. Ada banyak persoalan yang muncul seputar al-Qur'an, baik berkaitan dengan dimensi ontologisnya maupun epistemologis dan aksiologisnya. Para ulama klasik sudah mengerahkan kemampuannya untuk mengatasi pelbagai persoalan seputar al-Qur'an tersebut yang nantinya lahir disiplin *ulumul Qur'an*, suatu kontribusi keilmuan yang tak ternilai harganya. Tentu saja, selain ada yang disepakati, juga ada perbedaan pendapat di kalangan mereka. Bagi ulama belakangan, ukuran kebenaran di antara ragam pendapat yang berbeda-beda itu didasarkan pada sesuatu yang bersifat kuantitatif-romantis, yakni 'ulama mayoritas-salaf'.¹⁰⁰

Di antara pandangan 'yang disepakati' adalah definisi tentang al-Qur'an sebagai "wahyu Ilahi yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw., melalui Malaikat Jibril, menggunakan

¹⁰⁰ Namun, sajian berikut sifatnya umum, tidak akan menampilkan siapa ulama mayoritas-salaf yang berpendapat tentang masalah tertentu. Saya hanya menampilkan pandangan yang sudah umum tentang *ulumul Qur'an*, dan biasanya diterima oleh umat Islam. Begitu juga, tidak akan menampilkan secara spesifik siapa ulama belakangan yang mengikuti atau menolak pendapat ulama salaf. Akan digunakan istilah-istilah 'ulama belakangan, yang disepakati, yang berbeda, dan seterusnya' untuk menunjuk pada mereka. Ini lebih bersifat teknis daripada isi. Bisa disebut ulama *mutaqaddimin* untuk menunjuk pada ulama salaf. Mushthafa al-Yarbu'i, "Al-Ikhtilaf fi at-Tafsir wa Ushul at-Tadbir", *Al-Tartil: Majallah Ilmiah, Mahkamah Mutakhashshishah Ta'ni bi Dirasat al-Qur'aniyah*, No. 4/2020, hlm. 184.

bahasa Arab, dan membacanya merupakan ibadah.” Wahyu Ilahi itu dipahami sebagai sifat Tuhan.¹⁰¹ Ia tidak berbentuk fisik, seperti lafazh, citra bunyi, dan gerak sebagaimana kalam manusia. Namun, karena diperuntukkan bagi manusia yang hidup di alam fisik, wahyu Ilahi itu pun disampaikan kepada manusia¹⁰² melalui Nabi Muhammad Saw. dalam dua bentuk: melalui perantara Malaikat Jibril, di mana makhluk ruhani ini berubah wujud menjadi berbentuk fisik sebagaimana manusia, serta bertemu Nabi Muhammad Saw. dan para sahabat,¹⁰³ dan,

¹⁰¹ Sebenarnya, ada perbedaan pendapat di antara para ulama yang mewakili aliran-aliran dalam Islam tentang keberadaan sifat pada Tuhan. Mu'tazilah, yang dikenal sebagai aliran rasional dalam Islam, meyakini Tuhan tidak mempunyai sifat. Sebaliknya, Asy'ariyah meyakini Tuhan mempunyai sifat. Perbedaan ini merembet pada posisi wahyu Tuhan itu sendiri. Menurut Mu'tazilah, wahyu merupakan ciptaan Tuhan sehingga ia bersifat *hadits* sebagaimana ciptaan lainnya. Sebaliknya, Asy'ariyah berpendapat, wahyu merupakan sifat *kalam* Tuhan sehingga ia bersifat *qadim* sebagaimana sifat lainnya. Mengambil jalan tengah, Ibnu Rushd berpendapat, ada dua kalam Tuhan, yakni *kalam nafsi* dan *kalam lafzhi*. *Kalam nafsi* Tuhan yang masih berada di *Lauhul Mahfudz* adalah *qadim*, sedangkan *kalam lafzhi*-Nya, terutama setelah al-Qur'an menjadi Mushaf Utsmani, adalah *hadits*. Kedua istilah itu, menurut Ibnu Rusyd, tidak boleh dipertentangkan. Sejatinya, disatupadukan. Ibnu Rushd, *Al-Kasyf 'an Manahij al-'Adillah* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 131–133. Lihat juga Khalid al-Baghdadi, *Al-Iman wa al-Islam* (Istanbul: Hakikat Kitabekvi, 2000), hlm. 44; Al-Baidhawi, *Hasyiyah Tafsir al-Baidhawi* (Istanbul Turki: Hakikat Kitabekvi, 1990), hlm. 1–3.

¹⁰² Proses penyampaian wahyu Ilahi kepada manusia berbeda-beda. Jika disederhanakan, proses-proses itu menjadi tiga cara: melalui wahyu; wahyu yang hadir 'dari belakang hijab'; melalui seorang utusan (QS. asy-Syuura [42]: 51). Tentang variasi penyampaian wahyu Ilahi kepada para nabi-Nya, lihat Wajih Qanishuh, *An-Nash ad-Dini fi al-Islam: Min at-Tafsir ila at-Talaqqi* (Beirut: Dar al-Farabi, 2011) hlm. 28–37; Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017), hlm. 38–49.

¹⁰³ “... Suatu ketika, Nabi Muhammad Saw. duduk bersama para sahabat beliau. Tiba-tiba, datang seorang berbaju putih dan bertanya: 'Wahai Muhammad, kabarkan kepadaku tentang Islam?' Nabi menjawab: 'Islam adalah hendaknya engkau bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa Ramadhan, dan melaksanakan ibadah haji jika engkau mampu menjalaninya.' Orang itu menjawab: 'Engkau benar.' Kami heran, ia bertanya, lalu membenarkannya. Lalu, ia bertanya lagi: 'Kabarkan kepadaku tentang iman?' Nabi menjawab: 'Hendaknya engkau percaya kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para

melalui pengalaman spiritual Nabi Muhammad Saw. ‘bertemu’ dengan Tuhan.¹⁰⁴ Wujud nyata dari wahyu Ilahi itu oleh umat Islam diacukan kepada Mushaf Utsmani yang beredar di kalangan umat Islam sekarang ini.¹⁰⁵

Wahyu Ilahi yang awalnya tanpa lafazh¹⁰⁶ itu diyakini menggunakan bahasa Arab, tetapi dengan alasan yang berbeda-beda. Sebagian berpendapat karena bahasa Arab merupakan bahasa yang paling beragam perbendaharaan katanya.¹⁰⁷ Sebagian berpendapat karena bahasa Arab yang paling bernilai

nabi dan rasul-Nya, Hari Akhir, serta percaya kepada qadha dan qadar, baik dan buruknya. Ia menjawab: 'Engkau benar.' Lalu, ia bertanya lagi: 'Kabarkan kepadaku tentang ihsan?' Nabi menjawab: 'Hendaknya engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya. Maka, jika engkau tidak melihat-Nya, yakinlah bahwa Dia melihat engkau.'... Nabi berkata kepada para sahabat beliau: 'Ini adalah Jibril yang datang mengajari agama pada kalian semua.' Abu Zakariya Muhyiddin an-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarah an-Nawawi* (Kairo: Mu'assasah al-Mukhtar, 2001), hlm. 181–182; Asy-Syahasytani, *Al-Milal wa an-Nihal* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1961), hlm. 40.

¹⁰⁴ Aksin Wijaya, *Menalar Islam...*, hlm. 50–53.

¹⁰⁵ Para ulama klasik tidak membedakan tiga istilah kunci yang sering diacukan kepada wahyu Ilahi, yakni wahyu, al-Qur'an, dan Mushaf Utsmani, sehingga mereka menggunakan ketiga istilah itu tumpang-tindih. Kalau seseorang ditanya, apa kitab suci umat Islam? Ia akan menjawab al-Qur'an. Kalau ditanya lagi, mana kitab suci al-Qur'an itu? Ia pasti menunjuk pada Mushaf Utsmani yang kita pegang sehari-hari. Kalau ditanya lagi, mengapa ia disebut kitab suci? Ia pasti menjawab karena ia merupakan wahyu Tuhan. Jadi, istilah yang sering digunakan dalam kehidupan sehari-hari untuk menunjuk pada wahyu Ilahi adalah al-Qur'an, sedangkan objek acuannya adalah Mushaf Utsmani yang ada di tangan umat Islam sekarang ini.

¹⁰⁶ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 84–92.

¹⁰⁷ Adalah Imam Syafi'i yang menegaskan kearaban bahasa al-Qur'an. Ia menulis: “Orang-orang berpendapat bahwa di dalam al-Qur'an terdapat dua bahasa, yakni Arab dan ‘*ijam*. Tetapi, menurut saya, al-Qur'an sendiri menunjukkan bahwa di dalamnya tiada satu kata pun yang bukan bahasa Arab. Di dibandingkan bahasa lain, bahasa Arab adalah yang paling beragam dan paling banyak perbendaharaan katanya. Sejauh yang saya ketahui, hanya nabi kita Muhammad yang benar-benar telah menguasai seluruh cabang-cabangnya. Namun, darinya tidak ada sesuatu yang asing yang tidak dapat dipahami orang.” Asy-Syafi'i, *Ar-Risalah* (Beirut: Dar an-Nafais, 1999), hlm. 49–56. Lihat juga Al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi 'ilmi al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000), hlm. 83–84. Pembahasan lengkap masalah ini dapat dilihat pada Az-Zarkazi, *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an Juz I* (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), hlm. 359–363.

sastrawi sehingga Amin al-Khuli menyebut al-Qur'an sebagai "kitab sastra terbesar".¹⁰⁸ Sebagian lagi berpendapat karena sunnatullah dalam mengirimkan utusan-Nya dan memberinya kitab suci sesuai dengan bahasa kaumnya.¹⁰⁹ Karena kaum Nabi Muhammad Saw. adalah bangsa Arab, bahasa yang digunakannya adalah bahasa Arab. Itu berarti, bahasa Arab bukan sesuatu yang *inheren* di dalam wahyu. Bahasa Arab adalah bagian *inheren* dari sunnatullah, dan karena itu ia merupakan bagian dari budaya masyarakat Arab.¹¹⁰

Al-Qur'an yang berbahasa Arab itu mempunyai dua dimensi: dimensi *lafzhiyah* yang mengacu pada sisi bahasa Arabnya dan dimensi *maknawiyah* yang tersimpan di dalamnya.¹¹¹ Para ulama mengarahkan kajiannya kepada dua dimensi ini, dan melahirkan beragam disiplin keilmuan al-Qur'an. Kajian yang ditujukan kepada dimensi *lafzhiyah*-nya melahirkan beberapa disiplin keilmuan al-Qur'an, seperti sastra Arab, *i'jaz* al-Qur'an, *rasm* al-Qur'an, *i'rab* al-Qur'an, dan sebagainya; sedangkan kajian yang ditujukan kepada dimensi *maknawiyah*-nya melahirkan dua disiplin keilmuan al-Qur'an, yakni takwil dan tafsir.¹¹² Kajian tentang dua dimensi itu oleh Amin al-Khuli disebut kajian tentang al-Qur'an (*ma fil Qur'an*).

¹⁰⁸ Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid: Fi Nahwi wa al-Balaghah wa at-Tafsir wa al-Adab (Al-Juz al-Asyir)* (Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab, 1995), hlm. 229.

¹⁰⁹ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 87–88, 199–211, dan 316; Fatimah az-Zahra an-Nashiri, *Al-Ikhtilaf fi at-Tafsir wa Ushul at-Tadbir* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 33–35.

¹¹⁰ Abdul Karim Soroush, *Basth at-Tajribah an-Nabawiyah* (Beirut: Al-Intishar al-Arabi, 2009), hlm. 55–59.

¹¹¹ Terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang masalah ini. Lihat Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm. 74–76.

¹¹² Muhammad Baqir as-Sadr, *Al-Madrasatu al-Qur'an: Yahtawi 'ala at-Tafsir al-Maudu'i fi al-Qur'an wa Bukhus fi Ulum al-Qur'an wa Maqalat al-Qur'aniyah* (Tanpa Kota: Al-Muktamar al-'Alami li al-Imam asy-Syahid as-Sadr Amanah al-Hay'ah al-'Ilmiyah, Tanpa Tahun), hlm. 211–213.

Namun, karena para ulama melihat kitab suci umat Islam itu hadir ke dalam peradaban manusia yang terikat oleh hukum ruang dan waktu, mereka juga mengkaji konteks kehadiran al-Qur'an di Arab kala itu. Maka, lahir pula kajian seputar al-Qur'an (*ma haulal Qur'an*), seperti *makkiyah* dan *madaniyah*, *nasikh* dan *mansukh*, serta *asbabun nuzul*.¹¹³

Itu berarti, kajian para ulama tentang wahyu Ilahi melibatkan tiga dimensi, yakni dimensi *lafzhiyah*-nya, *maknawiyah*-nya, dan konteksnya.¹¹⁴ Para ulama menjadikan dimensi *maknawiyah* al-Qur'an sebagai fokus kajiannya karena dimensi itulah yang menjadi pesan utama Tuhan dalam menitahkan wahyu-Nya kepada manusia, yang berfungsi memberi petunjuk dan rahmat kepada manusia, sementara dimensi *lafzhiyah* dan konteks kehadirannya dijadikan sebagai sarana memahami dimensi *maknawiyah*-nya.

Dimensi *maknawiyah* al-Qur'an terdapat di dalam dua kategori ayat: *muhkamat* dan *mutashabihat* (QS. Ali Imran [3]: 7). Ayat yang masuk kategori pertama mengandung makna yang tidak ambigu, sedangkan ayat yang masuk kategori kedua mengandung makna yang masih ambigu.¹¹⁵ Ketika dikaitkan dengan pemahaman manusia, dimensi *maknawiyah* al-Qur'an

¹¹³ Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid...*, hlm. 233–239.

¹¹⁴ Dari kajian terhadap ketiga dimensi ini, lahirlah disiplin ilmu-ilmu (*ulum*) al-Qur'an, yang didefinisikan sebagai "suatu ilmu yang membahas tentang unsur-unsur yang berhubungan dengan al-Qur'an, baik berupa *asbabun nuzul*, pengumpulan dan penyusunannya secara urut, pembukuannya, *Makkiyah* dan *Madaniyah*-nya, maupun pengetahuan tentang *nasikh* dan *mansukh*, *muhkamat* dan *mutasyabbihat*, tafsir dan takwil, *i'jaz* dan, lain sebagainya." Mana' Qaththan, *Mabakhits fi Ulum al-Qur'an* (Kairo: Al-Asyru al-Hadits, Tanpa Tahun). hlm. 15–16. Tujuan utama ulumul Qur'an adalah untuk memahami kalam Allah Swt. melalui penjelasan yang diberikan rasul, tafsir-tafsir yang dinukil dari para sahabat dan *tabi'it-tabi'in*, mengetahui metode para penafsir, dan sebagainya. Ali ash-Shabuni, *At-Tibyan fi Ulum al-Qur'an* (Jakarta: Dinamika Berkah Utama, 1985), hlm. 6–8.

¹¹⁵ Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm. 152–163.

itu, menurut Ibnu Abbas Ra.,¹¹⁶ terbagi menjadi empat kategori: makna yang hanya diketahui oleh Tuhan, makna yang diketahui oleh Tuhan dan nabi-Nya, makna yang bisa diketahui oleh orang Arab sebagai pemilik bahasa Arab, dan makna yang bisa diketahui oleh para ulama. Itu berarti, manusia hanya diberi porsi bagian kecil dari kandungan al-Qur'an karena manusia memang hanya mempunyai sedikit ilmu.

Para ulama menawarkan dua pendekatan dalam menyingkap dimensi *maknawiyah* al-Qur'an, terutama makna yang masuk kategori yang bisa diketahui oleh manusia, yakni takwil dan tafsir.¹¹⁷ Hampir semua ulama sepakat menggunakan tafsir, tetapi tidak semuanya sepakat menggunakan takwil atas al-Qur'an, kecuali para sufi yang biasanya membagi makna al-Qur'an menjadi lahir dan batin, dan filsuf yang biasanya membagi makna al-Qur'an menjadi normatif dan rasional. Terhadap penggunaan tafsir pun terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama klasik, bahkan sangat tajam, karena ternyata, selain mendorong umat Islam berijtihad, salah satunya menafsiri al-Qur'an, Nabi Muhammad Saw. juga mengancam seseorang yang menafsiri al-Qur'an menurut '*ra'yu-nya*' dengan ancaman neraka, sekalipun hasilnya benar.¹¹⁸

¹¹⁶ Ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari al-Musamma Jami' al-Bayan fi Takwil al-Qur'an Juz I* (Kairo: Al-Maktabah at-Taufiqiyah, 2004), hlm. 86–87; Wajih Qanishuh, *An-Nash ad-Dini...*, hlm. 428–439.

¹¹⁷ Sebenarnya, al-Qur'an lebih menaruh perhatian pada takwil daripada tafsir. Al-Qur'an menyebut istilah 'takwil' sekitar 17 kali, dan hanya sekali menyebut istilah 'tafsir'. Karena kalah dalam pertarungan pemikiran antara para pengguna kedua metode memahami al-Qur'an itu maka tafsir pun diyakini sebagai satu-satunya metode yang benar dalam memahami maksud Tuhan di dalam al-Qur'an. Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Khithab wa at-Takwil* (Beirut: Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 2000), hlm. 175; Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nash* (Beirut: Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 2005), hlm. 226–227; Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm. 152–163; dan, Husein Muhammad, "Memahami Maksud dan Cita-cita Tuhan", *NUN: Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 2, No.2/2017), hlm. 1–26.

¹¹⁸ Wajih Qanishuh, *An-Nash ad-Dini...*, hlm. 430.

Para ulama kemudian membuat klasifikasi tafsir menjadi dua bentuk: tafsir *bil ma'tsur* dan tafsir *bir ra'yi*. Tafsir bentuk pertama bertumpu pada riwayat. Penafsir harus menggunakan hadits nabi, pendapat para sahabat, tabi'in, dan tabi'ut tabi'in, dan tidak boleh menggunakan akal. Mereka bahkan menampilkan hadits nabi untuk mendukung larangannya menggunakan akal dalam menafsiri al-Qur'an, kendati hasilnya benar.¹¹⁹ Sedangkan tafsir bentuk kedua bertumpu pada akal, sembari menempatkan riwayat sebagai sesuatu yang sekunder. Tafsir bentuk pertama diyakini sebagai tafsir yang benar sehingga bisa menyingkap dengan benar pesan Tuhan di dalam al-Qur'an, sedangkan tafsir bentuk kedua diyakini sebagai tafsir yang salah sehingga hasil tafsirannya dinilai salah dan menyesatkan. Tafsir bentuk pertama dinilai sebagai tafsir terpuji (*mahmudah*), sedangkan bentuk tafsir kedua dinilai sebagai tafsir tercela (*madzmumah*). Tafsir bentuk pertama diproduksi ulama salaf, dan diikuti oleh kalangan Ahlusunnah wal Jama'ah, sedangkan tafsir kedua diproduksi ulama *khalaf*, dan diikuti kaum Mu'tazilah dan Syi'ah.

Karena nalar tafsir seperti ini menyandarkan kebenaran penyingkapan dimensi *maknawiyah* al-Qur'an pada otoritas 'ulama mayoritas-salaf' maka bisa dikatakan, kebenaran tafsirnya bersifat romantis. Pemahaman terhadap al-Qur'an dianggap benar jika para ulama belakangan mengikuti ulama masa lalu (salaf). Jika tidak, bahkan kendati hasil penafsirannya benar, mereka akan dianggap salah, bid'ah, sesat dan menyesatkan. Nalar tafsir seperti ini pada akhirnya mengalami teologisasi. Dalam arti, karena proses sejarah, produk tafsir ulama mayoritas-salaf itu berubah wujud menjadi sesuatu yang bersifat teologis, bukan hanya pada wacana

¹¹⁹ Nabi bersabda: "Barang siapa yang menafsiri al-Qur'an dengan ra'yu-nya, kemudian pendapatnya benar, ia tetap salah." *Ibid.*, hlm. 418-423.

tafsirnya, tetapi juga para penafsirnya, seolah mereka itu manusia *ma'sum* sehingga tidak boleh ada tafsir yang berbeda dengan tafsir mereka.¹²⁰ Seolah, tafsir yang benar adalah tafsir yang berpedoman pada tafsir ulama salaf.

C. Mencari Kebenaran Metodologis

Wacana-wacana tafsir yang bersifat romantis-teologis itu mengendalikan nalar dan wacana tafsir berikutnya. Di antara bentuk kendalinya yang mungkin tidak disadari oleh para ulama belakangan adalah munculnya tradisi *syarah* dan *hasyiyah*, seperti tafsir *Majma' al-Bahrain wa Mathla' al-Badrain 'ala Tafsir Jalalain*, dan tafsir *Al-Futuh al-Ilahiyah bi Tawdihi al-Jalalain li Daqaiq al-Khafiyah*. Begitu juga muncul *hasyiyah* atas *Tafsir Jalalain*, seperti *Hasyiyah Shawi 'ala Jalalain*. Mereka yang melakukan 'tradisi pseudo-ilmiah' seperti ini, meminjam istilah Nurcholish Madjid, biasanya adalah yang setuju dan sejalan dengan pemikiran para pemikir original tersebut, baik dengan tujuan untuk memudahkan masyarakat memahami karya original (*matan*) itu sendiri maupun dalam rangka mentransformasikan gagasan dari tokoh Muslim yang diikutinya, kepada masyarakat umum agar juga mengikuti tokoh bersangkutan.¹²¹

Tradisi tafsir seperti ini, yang menurut Kuntowijoyo bertujuan kembali pada teks al-Qur'an dalam bentuk dekodifikasi, yakni penafsiran yang bertolak dari teks ke teks, mengandung dua sisi: positif, yakni terjaganya hubungan antar-teks, baik primer maupun sekunder; dan, sisi negatif, yakni mengalami

¹²⁰ *Ibid.*, hlm. 431.

¹²¹ Nurcholish Madjid, "Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam" dalam Budhy Munawar-Rachman [Ed.], *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 311-318.

involusi, suatu pengembangan pemikiran Islam yang mengarah ke dalam, serta ekspansi, yakni menganggap sesuatu yang sebenarnya bukan agama sebagai agama.¹²² Atau, sebaliknya, sesuatu yang sebenarnya bagian dari agama dianggap bukan bagian dari agama.

Nalar tafsir seperti ini dinilai menghadapi masalah fungsional sehingga ia sejatinya dipikir ulang karena dua alasan. *Pertama*, realitas kehidupan mengalami perubahan dinamis, bahkan disruptif, sehingga persoalan-persoalan kehidupan yang dihadapi umat Islam khususnya semakin kompleks dan tak terbatas. Maka, akan banyak persoalan kehidupan yang tidak akan ditemukan jawabannya kalau hanya mengandalkan kreasi ulama tafsir salaf yang sifatnya terbatas dari sisi wacana, kendati mungkin cukup banyak dari sisi karya. Banyak karya lahir dari nalar tafsir seperti ini, tetapi hampir semua wacana tafsirnya sama, terutama tafsir *tahlili*.

Kedua, di sisi lain, al-Qur'an sebagai kitab suci sebenarnya kaya akan makna. Kekayaan makna al-Qur'an tidak akan habis walau air laut dijadikan tinta untuk menuliskannya. Ali bin Abu Thalib Kw. menegaskan kekayaan makna al-Qur'an dengan mengatakan, "Janganlah kalian berdebat dengan menggunakan al-Qur'an karena al-Qur'an itu mengandung banyak wajah (makna)" (*La tujaadilhum bil Qur'an, fa'innahu hammalu awjuh*).¹²³ Abdullah Darras mengibaratkan kekayaan makna al-Qur'an bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Dan, tidak mustahil jika kita mempersilakan orang lain memandangnya dari sudut lainnya, ia akan melihat lebih

¹²² Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 6–7.

¹²³ Pernyataan ini diragukan kebenarannya oleh Yusuf al-Qaradhawi. Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'ammalu ma'a al-Qur'an?* (Kairo: Dar asy-Syuruq, 2009), hlm. 46–48.

banyak makna dibanding apa yang kita lihat.¹²⁴ Para sahabat sendiri menafsiri al-Qur'an secara berbeda-beda.¹²⁵

Dimensi *maknawiyah* al-Qur'an juga dinamis sesuai dinamika realitas kehidupan sebagaimana tercermin dari kaidah ushul yang sangat terkenal, yakni "Hukum berjalan sesuai dengan ada dan tidaknya 'illat" (*Al-hukmu yadurru ma'a 'illatihi wujuudan aw 'adaaman*). Al-Qur'an juga diyakini mampu menyesuaikan diri dengan seluruh konteks realitas ruang dan waktu sehingga para ulama membuat kaidah ushul yang sangat terkenal: "Al-Qur'an senantiasa cocok untuk seluruh waktu dan ruang" (*Al-Qur'an shalih li kulli zamaanin wa makanin*), mulai zaman Nabi Muhammad Saw. sampai akhir zaman.

Melihat fenomena hubungan yang senjang antara teks yang terbatas (baik teks primer seperti al-Qur'an maupun sekunder seperti tafsir akibat teologisasi tafsir ulama salaf) dengan realitas yang tak terbatas itu, sebagian pemikir Muslim modern mengusulkan ide pembaruan pemikiran Islam¹²⁶ dengan cara mereinterpretasikan al-Qur'an melalui penggunaan pendekatan baru, baik yang berasal dari dalam tradisi Islam maupun dari luar tradisi Islam. Dengan berbagai pendekatan baru yang lahir dari rahim tradisi Islam, kekayaan makna al-Qur'an tersingkap ke permukaan sehingga lahir beragam tipe tafsir, tergantung pada pijakan tipologinya.¹²⁷

¹²⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Volume I* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. xv; Wajih Qanishuh, *An-Nash ad-Dini...*, hlm. 498–499.

¹²⁵ Wahid as-Sa'di, *Fi Qira'at al-Khithab ad-Dini* (Lebanon: Al-Intishar al-Arabi, 2008), hlm. 97–98.

¹²⁶ Tentang pembaharuan pemikiran Islam modern dan ragamnya, lihat Muhammad Yunis, *Tajdid al-Khithab al-Islami: Min al-Mimbar ila Syabkah al-Internet* (Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 2017).

¹²⁷ Lihat, misalnya, Muhammad Musthafawi, *Asasiyat al-Minhaj wa al-Khithab fi Darsi al-Qur'an wa Tafsirihi* (Beirut: Markaz al-Hadharah li Tanmiyati al-Fikr al-Islami, 2009).

Adz-Dzahabi, misalnya, menggunakan ukuran waktu. Menurut ukuran waktu, tafsir, menurut Adz-Dzahabi terbagi menjadi tiga tipe: tafsir era nabi dan sahabat, tafsir era tabi'in, tafsir era kodifikasi.¹²⁸ Hassan Hanafi juga menggunakan waktu sebagai pijakannya, dan masing-masing kategori memuat tipologi sendiri-sendiri: tafsir klasik dan tafsir modern. Tafsir klasik terbagi lagi menjadi tafsir bahasa, tafsir riwayat, tafsir fiqh, tafsir tasawuf, tafsir filsafat, dan tafsir akidah. Sedangkan tafsir modern dibagi menjadi tafsir 'ilmi, tafsir reformis (*ishlahi*), dan tafsir sosial (*ijtima'i*). Pada klasifikasi ini, Hassan Hanafi mulai mempertegas nilai pentingnya tafsir *maudu'i*.¹²⁹ Al-Farmawi membaginya menjadi tafsir *tahlili*, tafsir *ijmali*, tafsir *muqarin*, tafsir *maudu'i*.¹³⁰ Ada lagi yang membaginya menjadi tafsir 'adabi, tafsir 'ilmi, dan tafsir *waqi'i*. Saya sendiri membaginya menjadi tafsir *mushafi*, *maudu'i*, dan *nuzuli*.¹³¹

Tafsir-tafsir itu juga beragam dari segi tujuannya. Para penafsir belakangan tentu saja mencari tafsir yang bertujuan untuk membuat al-Qur'an sejalan dengan dinamika perkembangan zaman. Di antaranya adalah tafsir *maudu'i*. Tafsir *maudu'i* bertolak pada tema, dan tema itu mengacu pada masalah-masalah aktual yang dihadapi masyarakat atau yang dihadapi penafsir yang kemudian dibawa ke dalam al-Qur'an. Penafsir ingin mengetahui 'teori al-Qur'an' tentang tema atau masalah-masalah yang sedang dikaji. Ia berusaha mendialogkan tema dan masalah-masalah itu dengan al-Qur'an

¹²⁸ Husein adz-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasirun* (Kairo: Dar al-Hadits, 2005).

¹²⁹ Hassan Hanafi, "Hal Ladzaina Nazariyah at-Tafsir?" dalam Hassan Hanafi, *Qadhaya Mu'asyarah fi Fikrina al-Muashir 1* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi 1976), hlm. 70-115.

¹³⁰ Abdulllah al-Hay al-Farmawi, *Al-Bidayah fi at-Tafsir al-Mawdlu'i*, <http://www.hadielislam.com/arabic/sitefiles/books>.

¹³¹ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, (Bandung: Mizan, 2016).

sehingga penafsir berada dalam posisi aktif. Baqir as-Sadr menyebut tafsir *maudu'i* dengan istilah 'dari realitas menuju al-Qur'an'.¹³²

Kendati masih bisa didiskusikan, setidaknya ada tiga tipe tafsir *maudu'i*. *Pertama*, tafsir *maudu'i* yang menggunakan al-Qur'an sesuai tertib mushaf (al-Qur'an *mushafi*), lalu disusun sesuai tema kajiannya.¹³³ *Kedua*, tafsir *maudu'i* yang menggunakan al-Qur'an sesuai tema surah. Jadi, yang menjadi tema kajiannya adalah surah tertentu, bukan masalah aktual yang dihadapi masyarakat sebagaimana yang pertama.¹³⁴ *Ketiga*, tafsir *maudu'i* yang menggunakan al-Qur'an sesuai tertib *nuzul* (al-Qur'an *nuzuli*). Penafsir memulai dari tema tertentu, dan ketika menafsirinya, ia menggunakan al-Qur'an *nuzuli*.¹³⁵

Muncul lagi pendekatan tafsir yang menjustifikasi dinamika dan kontekstualitas al-Qur'an yang kini ramai jadi perbincangan para intelektual Muslim, yakni tafsir *maqashidi*.¹³⁶

¹³² Muhammad Baqir as-Sadr, *Al-Madrasatu al-Qur'an...*, hlm. 34.

¹³³ Beberapa penafsir yang menulis tafsir *maudu'i* kategori ini adalah Aisyah Abdurrahman, *Maqal fi al-Insan: Dirasah Qur'aniyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969); Tosihiku Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal Kingston-London Ithaca: McGill-Queens' University Press, 1914); Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (Malaysia: Islamic Books Trust, 2008).

¹³⁴ Beberapa penafsir yang menulis tafsir *maudu'i* kategori ini adalah Muhammad al-Ghazali, *At-Tafsir Maudu'i li Suwari al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2010); Aisyah Abdurrahman, *At-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1970); dan, Muhammad 'Abduh, *Tafsir Juz 'Amma* (Kairo: Mu'assasah Dar al-Sya'bi, Tanpa Tahun).

¹³⁵ Di antara penafsir yang menulis karya tafsir *maudu'i* kategori ini adalah Sayyid Qutb, *Masyahid Qiyamah fi al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Ma'arif, Tanpa Tahun); Muhammad Izzat Darwazah, *Sirah Rasul: Suwarun Muqtabisatun min al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Al-Maktabah al-'Ashriyah, 1400 H).

¹³⁶ Diantara penulis tafsir *maqashidi* adalah Hannan Lahham, *Maqashid al-Qur'an* (Damaskus: Dar al-Hanna, 2004); Abdul Karim Hamidi, *Al-Madkhal ila Maqashid al-Qur'an* (Riyadh: Maktabah ar-Rusydiyah, 2007); Abdul Karim Hamidi, *Maqashid al-Qur'an min at-Tasyri' al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Ibnu Hazm, 2008); Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam" [Pidato Penguuhan Guru Besar bidang Ulumul Qur'an di UIN Sunan Kalijaga, 16 Desember

Tafsir ini mendorong penafsir untuk menyingkap makna-makna tertentu yang menjadi tujuan (*maqashid*) dari al-Qur'an, baik secara general maupun partikular, dan makna-makna (*maqashid*) itu membawa kemaslahatan bagi umat manusia. Makna-makna (*maqashid*) yang ada di dalam al-Qur'an itulah yang menjadi *maqashid Ilahi*.¹³⁷

Hasil penelusuran para penafsir *maqashidi* yang bertujuan menemukan *maqashid Ilahi* di dalam al-Qur'an ternyata beragam dan berbeda-beda. Al-Ghazali, misalnya, membagi *maqashidul Qur'an* menjadi tiga bagian: mengenali Allah Swt., mengetahui syariat dan *taklif*-nya, dan mengetahui kondisi Hari Akhir;¹³⁸ Al-Biq'a'i membaginya menjadi tiga: menjelaskan sistem akidah, hukum-hukum, dan kisah-kisah,¹³⁹ Rasyid Ridha membaginya menjadi sepuluh;¹⁴⁰ Ibnu Asyur membaginya menjadi tiga: kemaslahatan individu, masyarakat, dan peradaban; Muhammad Abduh berpendapat bahwa tujuan utama al-Qur'an adalah memberi petunjuk (*Hidayah*) pada manusia;¹⁴¹ para sufi menyebut tujuan asasi al-Qur'an adalah

2019]; Abdul Mustaqim, *At-Tafsiri al-Maqashidi: Al-Qadaya al-Muashirah fi Daw'i al-Qur'an wa as-Sunnah an-Nabawiyah* (Yogyakarta: Idea Press, 2019); Musfir bin 'Ali al-Qahthani, *Al-Wa'yu al-Maqashidi: Qira'ah Mu'ashirah li-al-'Amali bi Maqashidi asy-Syari'ah fi Manahi al-Hayah* (Beirut: Asy-Syabkah al-'Arabiyah li al-Abhats wa an-Nashr, 2013); dan, Aksin Wijaya, "Maqashidi Tafsir: Uncovering and Presenting Maqasyid Ilahi-Qur'ani into Contemporary Context", *Al-Jami'ah*, Vol. 59, No. 2/2021.

¹³⁷ Washfi Asyur Abu Zaid, "Nahwa Tafsir Maqashidi li al-Qur'an al-Karim: Ru'yah Ta'sisiyah" dalam Muhammad Salim al-'Uwwa [Peny.], *Maqashid al-Qur'an: Majmu'ah Bukhuth'* (London: Mua'asasah al-Furqan li at-Turats al-Islami-Markaz Dirasat Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyah, 2016), hlm. 422.

¹³⁸ Ahmad Raysuni, *Maqashid al-Maqashid: Al-Ghayah al-'Ilmiyah wa al-'Amaliyah li-Maqashid asy-Syari'ah* (Beirut: Asy-Syabkah al-'Arabiyah li al-Abhats wa an-Nashr, 2013), hlm. 30-31.

¹³⁹ *Ibid.*, hlm. 33.

¹⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 33-35.

¹⁴¹ Muhammad 'Abduh mencatat empat bentuk petunjuk (*hidayah*): *hidayah ath-thabi'i* dan *ilham al-fithri* yang dimiliki anak kecil sejak kelahirannya; *hidayah al-hissi* (petunjuk indrawi) yang posisinya sebagai pelengkap bagi yang pertama; *hidayah al-'aqli* (petunjuk akal); dan, *hidayah ad-din* (petunjuk agama). Muhammad 'Abduh, *Tafsir al-*

membentuk manusia yang berakhlak *karimah*; Muhammad Iqbal menyebut bahwa tujuan utama wacana al-Qur'an adalah menciptakan daya pikir rasional (rasionalisme);¹⁴² dan, al-Qur'an juga mengatakan, Nabi Muhammad Saw. diutus untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam.

Di antara pendekatan yang berasal dari luar tradisi Islam (*outside*) yang digunakan dalam menyingkap makna atau pesan Tuhan di dalam al-Qur'an adalah hermeneutika,¹⁴³ semantik,¹⁴⁴ analisis wacana,¹⁴⁵ dan retorika.¹⁴⁶ Kendati pendekatan ini

Qur'an al-Hakim al-Masyhur bi Tafsir al-Manar Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005), hlm. 56–59; Hasan 'Abbas, *Al-Mufasirun wa Madarisuhum wa Manahijuhum* (Aman-Urdun: Dar an-Nafa'is, 2007), hlm. 36–37.

¹⁴² Muhammad Iqbal, *Tajdid at-Tafkir ad-Dini fi al-Islam* (Tanpa Kota: Dar al-Hidayah, 2006)

¹⁴³ Di antara pemikir yang menggunakan hermeneutika dalam mengkaji al-Qur'an adalah Farid Esack, Fazlur Rahman, Khaled Abou El Fadl, dan Nasr Hamid Abu Zaid. Farid Esack, *Qur'an, Liberation, Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago, 1984); Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2003); Nasr Hamid Abu Zaid, *Isyakiyat al-Qira'ah wa Aliyat at-Takwil* (Maroko: Dar al-Baydha' wa Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2012); Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur'an, Hermeneutik, dan Kekuasaan* (Bandung: RQIS, 2003).

¹⁴⁴ Di antara pemikir yang menggunakan teori semantik dalam mengkaji al-Qur'an adalah Tosihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal Kingston-London Ithaca: McGill-Queens' University Press, 1914); Tosihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (Malaysia: Islamic Books Trust, 2008).

¹⁴⁵ Di antara pemikir yang menggunakan analisis wacana dalam mengkaji al-Qur'an adalah Muhammad Musthafawi, *Asasiyat al-Minhaj wa al-Khithab fi Darsi al-Qur'an wa Tafsirihi* (Beirut: Markaz al-Hadharah li Tanmiyati al-Fikr al-Islami, 2009); Nasr Hamid Abu Zaid, *At-Tajdid wa at-Takwil: Bayna al-Ma'rifah al-'Ilmiyah wa al-Khawfmin at-Takfir* (Maroko: Dar al-Baydha' wa Al-Markaz ats-Tsaqafi al-Gharb, 2010); Nasr Hamid Abu Zaid, *Rethinking the Qur'an: Toward a Humanistic Hermeneutics* (Amsterdam: Humanistic University Press, 2004); Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Khithab wa at-Takwil* (Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2000); Wahid as-Sa'fi, *Fi Qira'ah al-Khithab ad-Dini* (Beirut: Al-Intishar al-'Arabi, 2008); dan, Yahya Muhammad, *Jadaliyah al-Khithab wa al-Waqi'* (Maroko: Dar al-Baydha', 2012).

¹⁴⁶ Nisha G. Arya, "The Qur'an's Message on Spirituality and Martyrdom: A Literary and Rhetorical Analysis", *Journal of Religions*, 2017.

berasal dari luar tradisi Islam, yang menggunakannya tidak hanya para peneliti dari Barat atau orientalis, tetapi juga para pemikir Muslim, seperti Farid Esack, Fazlur Rahman, Khaled Abou El Fadl, Nasr Hamid Abu Zaid, dan masih banyak lagi. Beragam pendekatan baru ini tidak hanya mampu menampilkan sisi lain dari al-Qur'an yang selama ini belum pernah diungkap oleh para penafsir dan penakwil klasik, baik sufi maupun filsuf, tetapi juga menampilkan sisi kritisnya atas tafsir klasik yang sudah metodologis (menjadi sakral dan final) itu.

Pada intinya, kelompok ini menganggap kebenaran penyingkapan dimensi *maknawiyah* al-Qur'an ada pada pendekatan, bukan lagi pada ulama mayoritas-salaf. Mengapa? Sebab, al-Qur'an menurut mereka bersifat historis¹⁴⁷ dan sudah menjadi kenyataan objektif, yang tidak lagi terikat secara mutlak pada konteks masa lalu. Ia memang hadir di masa lalu umat Islam Arab, tetapi kini ia hadir ke dalam konteks baru yang beragam dan dinamis. Karena itu, juga perlu pembaruan atas al-Qur'an agar sesuai dengan konteks baru yang beragam dan dinamis. Di situlah, pendekatan baru diperlukan. Karena al-Qur'an kaya akan makna, pendekatan yang digunakan dalam menyingkap dimensi *maknawiyah* al-Qur'an harus juga beragam. Semakin beragam pendekatan yang digunakan, semakin beragam pula pesan Tuhan di dalam al-Qur'an yang tersingkap ke permukaan. Begitu juga, pendekatan itu sifatnya dinamis sesuai dinamika keilmuan sehingga al-Qur'an bisa menjawab pelbagai persoalan yang muncul secara dinamis, bahkan disruptif.

¹⁴⁷ Sajian lengkap dan kritis atas konsep historisitas al-Qur'an, lihat Marzuq al-Umari, *Isykaliyat at-Tarikhiyat al-Nash ad-Dini fi al-Khithab al-Hadathi al-A'rabi al-Mu'ashir* (Beirut: Difafpublishing, 2012).

D. Mencari Pesan yang Bermakna

Kedua bentuk tafsir tersebut berbeda dari segi orientasi (tujuan) dan ukuran kebenarannya. Bentuk tafsir yang pertama berorientasi pada kebenaran, dan ukuran kebenaran tafsirnya bersifat romantis-teologis. Bentuk tafsir yang kedua juga berorientasi pada kebenaran, dan ukuran kebenarannya bersifat metodologis. Jika demikian, keduanya mengabaikan posisi penafsir dan masyarakat sebagai pengguna. Lalu, haruskah penafsir yang hidup dalam realitas historis yang berbeda menafsiri al-Qur'an secara sama? Apa yang sejatinya dicari dari dimensi *maknawiyah* al-Qur'an untuk kehidupan umat Islam saat ini, yang tidak hanya berbeda-beda, tetapi juga hidup dalam dunia yang mengalami perubahan disruptif?

Kedua bentuk tafsir al-Qur'an yang berorientasi kebenaran tersebut bisa dikatakan lebih mendahulukan dimensi epistemologisnya daripada dimensi aksiologisnya sehingga mengabaikan peran historis penafsir dan kebutuhan masyarakat penggunaannya. Hal itu terjadi karena mereka memahami setiap penafsiran bertujuan menemukan kebenaran, dan masyarakat sejatinya berpegang teguh pada kebenaran. Padahal, secara hermeneutis, tidak setiap penafsiran berorientasi pada pencarian akan kebenaran, tetapi juga bisa berorientasi pada penemuan dan kesadaran akan eksistensi, baik eksistensi diri maupun masyarakat. Kesadaran akan eksistensi diri mendorong penafsir menjadikan eksistensi dirinya sebagai pijakan dalam menafsiri teks sehingga hasil penafsirannya akan sejalan dengan eksistensi dirinya, sedangkan kesadaran akan eksistensi komunitasnya mendorong kebutuhan masyarakatlah yang sejatinya menjadi tujuan utama penafsiran atas al-Qur'an. Sehingga, tidak setiap kebenaran menjadi bermakna, baik bagi penafsir maupun masyarakat pengguna karena tidak setiap kebenaran sesuai dengan kebutuhan masyarakat.

Bagaimana orientasi tafsir—yang berorientasi pada aspek aksiologis—seperti ini menjadi mungkin?

Setiap bentuk pembacaan selalu melibatkan tiga unsur hermeneutis, yakni subjek yang mengatakan, yang dikatakan, dan subjek yang membaca. Ketiga unsur itu bukanlah sesuatu yang lahir dari ruang yang kosong. Ketiganya hidup dalam konteks ruang dan waktu, dan karena itu ketiganya membawa beban historis masing-masing yang dalam hermeneutika filosofis disebut horizon. Namun, ada pengecualian dalam konteks pembacaan terhadap kitab suci al-Qur'an. Tuhan sebagai pihak yang mewahyukan (subjek yang mengatakan), sama sekali tidak terikat oleh ruang dan waktu. Dia mengatasi ruang dan waktu. Dia adalah Dzat yang autentik. Karena berada di luar konteks ruang dan waktu, yang sulit dikonfirmasi untuk mengecek kebenaran penafsiran atas wahyu-Nya, Tuhan tidak perlu 'dilibatkan' dalam sebuah pembacaan kitab suci lantaran tidak jarang pelibatan Tuhan justru mengebiri peran manusia. Seorang penafsir yang melibatkan Tuhan selalu disertai dengan klaim kebenaran, sembari menuduh pihak yang berbeda dengannya sebagai sesat.¹⁴⁸ Itu berarti, tindakan pembacaan tinggal melibatkan al-Qur'an sebagai representasi kehendak Tuhan dengan pembaca.

Apakah al-Qur'an sebagai yang lahir dari Tuhan, terikat oleh ruang dan waktu ataukah tidak? Saya perlu mengajukan pertanyaan seperti ini karena selama ini para ulama tidak mempermasalahkannya sehingga terjadi kontradiksi logis dalam pemikiran mereka. Di satu sisi, al-Qur'an dipahami sebagai wahyu Ilahi yang sakral, yang tidak menggunakan

¹⁴⁸ Sajjan lengkap tentang masalah ini, lihat Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2003); dan, Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2017).

lafazh, tidak bercitra bunyi, dan tidak bergerak, dan di sisi lain, mereka mengarahkan penafsirannya terhadap teks (Mushaf Utsmani) yang menggunakan lafazh, bercitra bunyi, dan bergerak sebagaimana yang ada di tangan kita saat ini.

Penting dicatat, kitab suci umat Islam itu mengalami ‘transformasi’, baik dari sisi penggunaan bahasanya maupun eksistensi dan maknanya. Ketika pertama kali hadir ke dunia ini, Nabi Muhammad Saw. menerima pesan Tuhan dengan menggunakan bahasa personal (*parole*), dan pada fase ini, pesan Tuhan itu disebut dengan istilah wahyu yang tanpa lafazh, tanpa citra bunyi, dan tanpa gerak. Pada fase ini, dari sisi eksistensi, wahyu itu bersifat a-historis karena ia berada di luar konteks ruang dan waktu. Tetapi, ketika menyampaikannya kepada masyarakat Arab, Nabi Muhammad Saw. sebagai wakil Tuhan, harus menggunakan sistem bahasa (*longue*) sesuai kondisi audiens pertama. Karena audiens pertama adalah masyarakat Arab yang mengandalkan kemampuan bahasa lisan (oral) maka digunakan bahasa Arab oral. Pada fase ini, wahyu itu mulai menjadi sesuatu yang bersifat historis karena ia mulai hidup dan terikat oleh hukum ruang dan waktu. Dengan bahasa ‘Arab’ lisan, masyarakat Arab sebagai audiens pertama mampu memahaminya dengan mudah. Selain karena hidup dalam situasi dan kondisi yang sama, menggunakan bahasa yang sama, mereka bisa bertanya langsung kepada Nabi Muhammad Saw. jika, misalnya, tidak memahami maksud kalam Ilahi itu. Pada situasi ini, tidak ada masalah dalam memahami maksud Tuhan di dalam al-Qur’an. Masalah muncul, pasca wafatnya wakil Tuhan itu, terutama ketika ia berubah wujud menjadi wahyu tertulis (Mushaf Utsmani), yang oleh Arkoun disebut dengan istilah ‘korpus resmi tertutup’, baik masalah yang bersifat semantik maupun hermeneutis. Masalah semakin melebar ketika wahyu yang kini menggunakan bahasa tulis itu

menyebarkan ke berbagai daerah menjumpai audiens baru yang sama sekali berbeda dengan audiens pertama.¹⁴⁹

Sejak munculnya korpus resmi tertutup Mushaf Utsmani itu, pesan Tuhan mulai terikat oleh bahasa. Wacana al-Qur'an pun berpusat pada bahasa. Seseorang yang hendak mengetahui wacana atau makna atau pesan al-Qur'an harus mengacu pada bahasa, terutama bahasa Arab. Di sinilah problem semantik dan hermeneutis baru muncul. Mengapa? Sebab, bahasa sebagai sebuah sistem (termasuk bahasa Arab) adalah konstruksi masyarakat sehingga ia mencerminkan budaya masyarakat. Hubungan antara lafadh dengan objek yang diacu dan maknanya tidak bersifat alamiah, melainkan arbitrer. Masyarakatlah yang membuat hubungan antara lafadh, objek yang diacu, dan maknanya. Bukan sejak awal sudah mempunyai hubungan alamiah antar-ketiga unsur bahasa itu. Dari sana, lahirlah sistem bahasa yang disebut *longue*. Sebagai yang mengonstruksinya, masyarakatlah yang menjadi pusat bahasa. Tetapi, karena proses sejarah, bahasa yang sudah menjadi sistem bahasa itu (*longue*) lama-kelamaan menjadi sesuatu yang objektif dan otonom, dan berbalik menjadi pusat, sehingga ia bisa 'memaksa' masyarakat belakangan atau masyarakat lain untuk menerima dan mengikuti aturan mainnya.¹⁵⁰

Masalah muncul ketika al-Qur'an hadir menggunakan bahasa Arab yang sudah menjadi sistem (*longue*) itu. Ketika Tuhan menitipkan pesan-pesan-Nya ke dalam bahasa Arab, tentu saja ia tunduk pada sistem bahasa Arab yang sudah menjadi *longue* itu. Ia tidak bisa mengubah sistem bahasa Arab, walau mungkin saja bisa memperkaya. Karena itu, ketika al-

¹⁴⁹ Sajian lengkap tentang masalah ini, lihat Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm. 80-103.

¹⁵⁰ Ferdinand De Saussure, *Pengantar Linguistik Umum* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993).

Qur'an menggunakan sistem bahasa Arab maka bahasa Arab al-Qur'an itu mengandung dua kemungkinan makna, yakni makna yang dikonstruksi oleh masyarakat Arab dan makna yang dititipkan Tuhan di dalamnya. Kedua makna itu problematis secara semantik dan hermeneutis. Ketika mengatakan bahwa al-Qur'an kaya akan makna, kita dihadapkan pada persoalan semantik, yakni antara mana yang dimaksudkan masyarakat Arab yang jauh sebelumnya sudah disematkan ke dalam bahasa Arab itu sendiri dan makna yang dikehendaki Tuhan yang dititipkan ke dalam bahasa Arab itu. Hal yang sama terjadi pada sisi hermeneutisnya, apakah hasil penafsiran terhadap al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab itu benar-benar menemukan makna (pesan) yang dikehendaki Tuhan yang dititipkan ke dalam bahasa Arab ataukah makna yang dikehendaki masyarakat Arab sebagai pemilik bahasa. Masalah hermeneutis ini terutama terjadi pada pendekatan tafsir yang mengandalkan analisis kebahasaan murni yang kelak melahirkan tafsir tekstual.¹⁵¹

Masalah lain muncul ketika al-Qur'an yang pada awalnya menggunakan sistem bahasa Arab lisan (al-Qur'an) berubah wujud menjadi Mushaf Utsmani yang menggunakan bahasa Arab tulisan.¹⁵² Perubahan ini membuat al-Qur'an yang sudah menjadi wahyu tertulis itu (Mushaf Utsmani), meminjam istilah Ricoeur, mengalami otonomi relatif, baik dari konteks awal maupun pembicaraannya.¹⁵³ Teks tertulis itu pun menjadi 'diam tak berbicara', kata Ali bin Abu Thalib Kw., dan karena

¹⁵¹ Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm. 163–173.

¹⁵² *Ibid.*, hlm. 80–103.

¹⁵³ Dikatakan mengalami otonomi lantaran teks itu tidak lagi dapat dirujuk pada subjek pemilik bahasa, dan dikatakan relatif lantaran pesan subjek masih dapat dilacak dalam sistem bahasa sebab bahasa itu merupakan hasil usaha konkretisasi pesan. Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002).

itu, manusialah yang sejatinya membuatnya berbicara.¹⁵⁴ Sebagai teks yang diam, al-Qur'an tidak bisa lagi aktif memberi petunjuk sebagaimana di awal kehadirannya. Maka, bagaimana teks berbicara dan memberi petunjuk, bergantung kepada manusia, yang dalam hal ini adalah penafsir. Jadi, peran penafsir begitu penting dalam menyingkap pesan Tuhan di dalam al-Qur'an.

Di sisi lain, penafsir bukanlah manusia yang hidup dalam ruang yang kosong. Ia merupakan anak sejarah. Ia dicipta oleh sejarah. Proses seseorang dicipta oleh sejarah berjalan dalam waktu yang begitu lama, yakni sejak berada di dalam kandungan ibunya hingga lahir dan meninggalkan dunia fana ini. Mereka dibentuk oleh sejarah (peradaban dan agama) melalui lingkungan sekitar, lembaga, dan organisasi. Seseorang yang hidup di dunia Arab akan dibentuk oleh peradaban Arab, dan ia akan berwatak Arab, baik dari sisi rasa, pikir, maupun perilakunya; seseorang yang hidup di Indonesia akan dibentuk oleh peradaban Indonesia, dan dia akan berwatak Indonesia, baik dari sisi rasa, pikir, maupun perilakunya; seseorang yang hidup dalam lingkungan beragama Islam akan dibentuk berdasarkan agama Islam sehingga ia bisa menjadi penganut agama Islam; seseorang yang hidup dalam lingkungan *Nahdliyyin* akan dibentuk oleh kultur dan paham keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) sehingga ia akan berwatak dan berpaham keagamaan model NU, dan seseorang yang hidup dalam lingkungan Muhammadiyah, ia akan dibentuk oleh kultur dan paham keagamaan Muhammadiyah sehingga ia akan berwatak dan berpaham keagamaan model Muhammadiyah.

¹⁵⁴ Menurut Ali bin Abu Thalib Kw.: "Al-Qur'an itu diam tak berbicara. Karena itu, buatlah ia berbicara" (*Dzaalikal Qur'an fa istanthiquhu wa lan yantiq, walakin ukhbirukum 'an-hu*. Wahid al-Sa'fi, *Fi Qira'at al-Khithab ad-Dini...*, hlm. 97; Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Khithab wa at-Takwil...*, hlm. 174.

Proses-proses pembentukan itu pada akhirnya menancapkan sesuatu yang bersifat ‘ideologis’, yang dalam hermeneutika filosofis disebut dengan istilah pra-pemahaman. Pra-pemahaman ini bersifat determinan dan tidak bisa ditolak keberadaannya. Tidak mungkin ada manusia tanpa mempunyai pra-pemahaman,¹⁵⁵ termasuk dalam hal keyakinan keagamaan,¹⁵⁶ karena manusia adalah anak sejarah. Bahkan, pra-pemahaman sejatinya dijadikan pijakan manusia dalam melihat, memahami, dan membaca apa pun. Dan, inilah salah satu hal yang membedakan antara manusia dengan hewan. Kalau hewan, seperti kucing, melihat ikan dengan menggunakan mata telanjang, sebaliknya manusia melihatnya dengan menggunakan simbol yang sudah menjelma menjadi pra-pemahaman, baik agama, paham keagamaan, maupun budaya. Jika kucing langsung menyantapnya sebagai makanan yang bisa mengisi kekosongan perutnya, sebaliknya manusia akan bertanya dulu, apakah ikan yang ada di hadapannya itu halal dan menyehatkan ataukah tidak?

Jadi, manusia melihat agama, termasuk kitab suci, baik wahyu terucap (al-Qur’an) maupun wahyu tertulis (Mushaf Utsmani), sebagai representasi pesan legislasi Tuhan di dunia nyata ini, pasti menggunakan simbol yang sudah menjelma menjadi pra-pemahaman. Di situlah penafsir, dengan pra-pemahamannya, melakukan dialog kreatif dengan teks kitab suci sehingga pesan atau makna yang dihasilkannya merupakan

¹⁵⁵ Muhammad Mujtahid asy-Syabistari, *Hermeneutiq al-Qur’an wa as-Sunnah* (Beirut: Al-Intishar al-‘Arabi, 2013), hlm. 18–25; Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), hlm. 78–79.

¹⁵⁶ Bahwa keyakinan keagamaan juga bersifat historis, dalam arti dipengaruhi oleh pra-pemahaman masyarakat, lihat Aksin Wijaya, “*Being Islam Out of Fanaticism: Uncovering Arguments of Arabs in Embracing Islam*”, *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, Maret 2020.

hasil kesepakatan antara apa yang dikehendaki teks kitab suci dengan yang dikehendaki penafsir. Dengan kata lain, pesan atau makna yang ditemukan dari dialog itu adalah makna atau pesan Tuhan yang benar-benar 'sejalan' dengan eksistensi diri penafsir dan masyarakat sekitarnya sehingga ia benar-benar 'bermakna' bagi diri penafsir dan masyarakat sekitarnya.

Karena masing-masing penafsir hidup dalam realitas sejarah yang berbeda sehingga menggunakan pra-pemahaman yang berbeda dalam membaca teks kitab suci maka mereka pasti menemukan pesan atau makna-makna al-Qur'an yang berbeda dari segi kebermaknaannya. Pesan atau makna yang berarti (bermakna) dari al-Qur'an bagi penafsir yang berasal dari masyarakat Arab pasti berbeda dengan pesan atau makna yang berarti bagi penafsir yang berasal dari masyarakat Barat dan masyarakat Indonesia. Karena itu, tidak boleh satu penafsir menyalahkan penafsir lain yang kebetulan menemukan 'makna' yang berbeda dengannya karena masing-masing dari mereka melihat al-Qur'an dari sudut pra-pemahaman yang berbeda. Begitu juga, tidak boleh suatu masyarakat menyalahkan masyarakat lain yang mengambil dan berpegang pada makna al-Qur'an yang berbeda dengan makna yang dipegang sendiri karena mereka merasakan 'nilai' yang berbeda akan suatu pesan atau makna dengan perasaan komunitas masyarakat lainnya. Tidak boleh seorang Muslim yang aktif di organisasi Muhammadiyah menyalahkan tradisi keberagamaan warga *Nahdliyin* karena mereka yang disebut belakangan merasakan pesan atau makna al-Qur'an yang 'benar-benar bermakna' bagi kehidupan mereka, yang bisa saja berbeda dengan makna yang dirasakan kalangan Muhammadiyah.

Apa yang sejatinya kita lakukan?

Karena sejarah hidup yang membentuk penafsir berbeda dan beragam, perbedaan dan keragaman tafsir al-Qur'an

sejatinya tidak hanya dihargai, tetapi juga ‘digalakkan’ agar kekayaan dan keragaman makna al-Qur’an tersingkap ke permukaan, dan masyarakat bebas memilih di antara pesan-pesan atau makna-makna al-Qur’an itu yang benar-benar bernilai bagi kehidupan mereka. Jika muncul penafsir atau komunitas masyarakat yang tidak menghargai perbedaan temuan, pegangan, dan rasa yang digali dari al-Qur’an, mereka tidak hanya disebut tidak sadar sejarah, tetapi juga menyempitkan kandungan al-Qur’an.

E. Menuju Penafsiran yang Bijak

Melokalisir tafsir al-Qur’an pada kondisi sang penafsir, sebagaimana disinggung sebelumnya, tidak bersifat mutlak. Pemutlakan pada kondisi penafsir bisa terjebak pada pembacaan yang sewenang-wenang sehingga bisa memanipulasi dan ‘memperkosakan’ teks kitab suci. Agar kesewenang-wenangan tidak terjadi, penafsir sejatinya juga menyadari kondisi dirinya sebagai manusia yang berada dalam situasi historis tertentu. Ia harus sadar bahwa ia mempunyai pra-pemahaman tertentu, dan pra-pemahamannya tidak hanya berbeda dengan pra-pemahaman penafsir lain yang hidup dalam realitas sejarah yang berbeda,¹⁵⁷ tetapi juga berbeda dengan kondisi historis teks kitab suci yang ditafsirinya. Jadi, selain diperkenankan menggunakan pra-pemahamannya untuk menafsiri al-Qur’an, penafsir juga dituntut untuk menjadikan pra-pemahamannya sebagai evaluasi diri agar tidak sewenang-wenang dalam melakukan penafsiran atas kitab suci. Maka, diperlukan pendekatan dan etika kendali diri.

¹⁵⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan...*, hlm. 78–79.

1. Menggali Makna Berbasis Negosiasi

Pendekatan itu penting karena ia membantu seseorang agar berpikir sistematis dan logis sehingga bisa menyingkap dengan benar maksud teks yang dibaca, termasuk al-Qur'an. Namun, satu pendekatan hanya mampu menyingkap bagian kecil dari ragam makna yang dikandung al-Qur'an. Karena itu, diperlukan beragam pendekatan, baik pendekatan yang berasal dari tradisi Islam atau dari luar tradisi Islam. Namun, penting juga dicatat, tidak semua pendekatan dapat menyingkap dimensi *maknawiyah* al-Qur'an yang benar-benar 'bermakna' bagi semua masyarakat. Pendekatan itu hanya bisa menyingkap satu dimensi *maknawiyah* al-Qur'an sesuai dengan watak pendekatannya. Pendekatan yang lahir dari Arab akan menyingkap dimensi *maknawiyah* al-Qur'an yang berwatak Arab sehingga wacana tafsirnya lebih bernuansa Arab.¹⁵⁸ Begitu juga dengan pendekatan yang lahir dari Barat.

Sejalan dengan itu, dalam suatu masyarakat yang multi-kultural (ber-Bhinneka Tunggal Ika) seperti Indonesia, akan muncul penafsir yang merasa lebih cocok dengan pendekatan yang lahir dari Arab; penafsir yang lebih cocok dengan pendekatan yang lahir dari Barat; dan, akan ada penafsir yang lebih cocok dengan pendekatan yang lahir dari Indonesia. Begitu juga, akan muncul suatu komunitas masyarakat yang memilih berpegang pada wacana tafsir al-Qur'an tertentu yang berwatak Arab, yang berwatak Barat dan yang berwatak Indonesia, sesuai dengan kondisi masyarakatnya.

Pilihan seperti itu tidak salah, bahkan bisa memperkaya perspektif dan wacana. Hanya saja, bisa jadi, wacana al-

¹⁵⁸ Lihat Aksin Wijaya, "Islam dalam Pusaran Tiga Peradaban: Pergulatan Islam dengan Identitas Ke-Arab-an, ke-Barat-an dan ke-Indonesia-an" dalam Aksin Wijaya [Peny.], *Berislam di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman dan Keindonesiaan Kotemporer* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2029), hlm. 22–44.

Qur'an yang dihasilkan pendekatan tertentu bisa berbenturan dengan kondisi lokal, tempat penafsir, dan masyarakat mayoritas. Dalam sebuah masyarakat, pasti ada mayoritas. Mayoritas sejatinya dijadikan ukuran. Tentu bukan ukuran yang bersifat eksklusif, melainkan inklusif sesuatu wataknya, yakni masyarakat yang ber-Bhinneka Tunggal Ika. Di situlah seleksi pendekatan penting. Kalau orang Indonesia tanpa selektif menggunakan pendekatan yang berasal dari luar, bisa dipastikan wacana yang dihasilkannya mencerminkan budaya pencetus pendekatan itu, dan hal itu bisa melahirkan wacana al-Qur'an yang berbenturan dengan budaya lokal mayoritas inklusif tadi, kendati tidak mutlak demikian. Karena itu, sejatinya seorang penafsir memilih pendekatan yang sekiranya berhubungan erat dengan kondisi historis penafsir dan masyarakat pengguna sehingga ia mampu menyingkap pesan-pesan al-Qur'an yang benar-benar 'bermakna' bagi diri penafsir dan masyarakat sekitarnya.

Namun, penting juga dicatat, jangan sampai pengutamaan kondisi historis penafsir mengabaikan eksistensi teks yang hidup dalam konteks historis yang berbeda. Karena itu, diperlukan pendekatan yang mampu menegosiasikan antara makna yang dikandung teks (al-Qur'an) dengan makna yang mempunyai arti bagi penafsir dan komunitas masyarakat sekitarnya. Pendekatan yang mampu memenuhi harapan seperti itu sejatinya mampu menegosiasikan antara makna awal teks dengan makna signifikansi.¹⁵⁹ Di antara yang mampu melakukan itu adalah hermeneutika, terutama teori hermeneutika signifikansi Nasr Hamid dan teori hermeneutika negosiasi Khaled Aboe El Fadl.

¹⁵⁹ Pembahasan lengkap mengenai hermeneutika signifikansi, lihat Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm, 216-228.

Dengan meminjam hermeneutika Hirsch,¹⁶⁰ dalam merumuskan hermeneutika al-Qur'annya, Nasr Hamid membagi makna al-Qur'an menjadi dua: makna objektif dan makna signifikansi.¹⁶¹ Menurutnya, secara umum, kosakata al-Qur'an mengambil dua unsur makna, yakni makna awal, yang terdiri dari dua bentuk, yakni historis dan metaforik, dan unsur signifikansi, yakni level kata yang maknanya dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda dari kultur awal.¹⁶² Setelah makna objektif atau makna awal kosakata al-Qur'an ditemukan, dilanjutkan pada upaya mengaitkan al-Qur'an dengan realitas kekinian¹⁶³ di mana al-Qur'an hendak dijadikan jawaban atas

¹⁶⁰ Dalam menyusun hermeneutikanya, Hirsch bertolak pada upaya membela keberadaan pengarang yang mulai disingkirkan oleh hermeneutika filosofis. Upaya meniadakan peran pengarang menurutnya muncul dari pandangan bahwa dari waktu ke waktu, makna teks sastra akan berbeda-beda. Untuk mengatasi problem ini, Hirsch membuat pembedaan antara makna dan signifikansi. Menurutnya, kendati makna sebuah karya sastra terkadang berbeda-beda, maknanya tetap satu. Makna adalah apa yang dimaksud penulis yang ada di dalam karya itu sendiri, signifikansi adalah relasi karya dengan pelbagai pembacanya. Jika yang pertama menggunakan metode historis, yang kedua non-historis. Karena itu, yang berubah dari karya bukan maknanya, melainkan signifikansinya. Di sisi lain, Hirsch juga membedakan antara makna yang dikehendaki pengarang dengan makna yang tersimpan dalam teks. Yang terpenting dalam kritik sastra menurutnya bukan apa yang dikehendaki pengarang, melainkan makna yang dikandung teks. Disinilah interpretasi filologi berperan. Newton, *Menafsirkan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Praktek Menafsirkan Sastra* (Semarang: IKIP Semarang Press, 1994), hlm. 55; Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur'an, Hermeneutik, dan Kekuasaan* (Bandung: RQIS, 2003), hlm. 80–81; dan, Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm. 216–228.

¹⁶¹ Dalam hal ini, Nasr Hamid menggunakan teori hermeneutika Hirsch. Pembahasan tentang hal ini dapat dilihat, misalnya, dalam Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khithab ad-Dini* (Kairo: Sina li an-Nashr, 1994), hlm. 220; Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur'an, Hermeneutik, dan Kekuasaan* (Bandung: RQIS, 2003).

¹⁶² Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khithab...*, hlm. 210.

¹⁶³ Untuk tujuan itu, Rahman menuju pada langkah kedua dari dua langkah tersebut, yakni dimulai dari hal-hal yang bersifat universal, yang dicapai dari langkah pertama itu, kepada hal-hal yang bersifat partikular dalam situasi kekinian di mana dan kapan al-Qur'an hendak diberlakukan. Tujuan ini mensyaratkan seorang pemikir untuk mengetahui bukan saja aspek tekstual ayat al-Qur'an, tetapi juga situasi kekinian yang partikular sehingga mempraksiskan yang universal ke dalam partikularitas kekinian

persoalan yang dihadapi. Inilah unsur kedua makna al-Qur'an dalam pandangan Nasr Hamid yang disebut signifikansi.

Kendati model hermeneutika seperti ini umum digunakan para pemikir kontemporer, namun ada penekanan khusus yang perlu ditegaskan. Apakah unsur makna kedua yang disebut makna signifikansi ini lepas dan terpisah dari unsur pertama yang disebut makna awal-objektif dari al-Qur'an atau terikat. Jawaban atas permasalahan ini penting, mengingat model-model hermeneutika al-Qur'an yang berkembang dewasa ini acap kali tidak menegaskan keterkaitan keduanya. Ada kelompok penafsir yang melupakan unsur pertama demi memberi ruang pada unsur kedua, dan ada pula kelompok penafsir yang lebih menekankan pada unsur pertama ketimbang unsur kedua, bahkan menganggap unsur kedua sebagai bid'ah yang harus dipurifikasi atau diarabisasi. Menurut Nasr Hamid, unsur makna kedua harus terikat dengan unsur pertama.

Namun, model seperti ini juga tidak jarang melupakan konteks penafsir. Maka, diperlukan upaya mendialogkan secara kreatif antara teks dengan konteks penafsir, dan salah satunya dilakukan oleh hermeneutika negosiatif yang digagas Khaled Abou El Fadl.¹⁶⁴ Hermeneutikanya bertolak pada prinsip 'negosiasi' kreatif antara, teks, penggagas, dan pembaca,¹⁶⁵ dengan menjadikan teks sebagai titik pusat yang bersifat terbuka.¹⁶⁶ Peralpnya, ketika sebuah pemikiran lepas dari penggagas dan telah diwujudkan ke dalam bentuk teks tertulis, teks itu mengalami otonomi relatif rangkap tiga:

tidak menemui jalan buntu. Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif: Neomodernisme Islam* (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 54–67.

¹⁶⁴ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2003).

¹⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 90.

¹⁶⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur'an, Hermeneutika...*, hlm. 75–80.

otonomi dari penggagas, dari makna awal, dan dari audiens awal.¹⁶⁷ Kendati demikian, pesan penggagas masih tersimpan dalam teks sehingga pesan itu masih bisa dilacak melalui pembacaan yang bersifat negosiasi antara penggagas, teks, dan pembaca.

2. Etika Kendali Diri

Etika kendali diri diperlukan karena ia membersihkan tujuan kita dalam menafsiri al-Qur'an. Sebab, setiap perbuatan, sabda nabi, bergantung pada niatnya. Niat itu ada di dalam hati. Kalau hati kita bersih, kita mempunyai niat yang baik. Kalau hati kita kotor, niat kita juga kotor. Niat adalah suatu gerakan hati, dan ia bisa menggerakkan pikiran dan perilaku. Sebagai sumber niat, hati menjadi penentu atau inisiator, sedangkan akal lebih sebagai fasilitator. Kita menggunakan akal untuk mendapatkan apa yang kita mau, bukan menentukan apa yang kita mau.¹⁶⁸ Seseorang yang berniat melakukan sesuatu, baru akalnya berpikir bagaimana cara mendapatkannya. Kalau niatnya bersih, ia akan menyusun argumen untuk membenarkan niat baiknya sehingga menghasilkan sesuatu yang baik. Kalau niatnya kotor, ia akan menyusun argumen untuk membenarkan niat kotornya sehingga hasilnya juga kotor. Karena itulah, ancaman Nabi Muhammad Saw. bagi seseorang yang menggunakan 'ra'yu' dalam menafsiri al-Qur'an adalah dalam arti penggunaan hawa nafsu atau niat yang

¹⁶⁷ Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002).

¹⁶⁸ Donald B. Calne, *Batas Nalar: Rasionalitas dan Prilaku Manusia* (Jakarta: KPG, 2004), hlm. 19-38

kotor, bukan akal.¹⁶⁹ al-Qur'an pun bisa dimanipulasi untuk membenarkan niat kotornya.¹⁷⁰

Karena itu, agar seseorang tidak sembarang mengumbar hawa nafsu atau niat kotornya, perlu etika kendali diri. Etika kendali diri itu tidak hanya penting bagi penafsir al-Qur'an, tetapi juga bagi masyarakat. Bagi penafsir, etika kendali diri itu dimaksudkan agar tidak terjadi penafsiran yang sewenang-wenang terhadap kitab suci. Karena itu, menurut Khaled Aboe El Fadl,¹⁷¹ penafsir sejatinya memegang teguh beberapa prinsip etis.

Pertama, kejujuran. Seorang penafsir diberikan wewenang memahami perintah Tuhan di dalam al-Qur'an lantaran ia mempunyai kemampuan di bidang itu. Maka, ia harus jujur, tidak boleh memanipulasi dan menyembunyikan sesuatu yang diketahuinya dari kitab suci itu kepada masyarakat. Jika tidak,

¹⁶⁹ Sebagian memaknai, *ra'yu* yang konon hadits nabi itu sebagai penggunaan akal, sebagian lagi memaknainya sebagai hawa nafsu. Saya memilih pendapat kedua. Jadi, yang dilarang adalah menggunakan hawa nafsu dalam menafsiri al-Qur'an.

¹⁷⁰ Karena itulah, Ali bin Abu Thalib Kw. melarang menggunakan al-Qur'an untuk berdebat. Selain karena al-Qur'an memuat banyak makna yang memungkinkan setiap orang menemukan makna lain yang berbeda, penggunaan al-Qur'an dalam berdebat bisa menggiring sikap memanipulasi atas al-Qur'an. Sebab, debat biasanya mengedepankan emosi dan hawa nafsu. Kalau al-Qur'an dibawa ke dalam emosi dan hawa nafsu, al-Qur'an menjadi senjata pendukung hawa nafsunya, yang pada akhirnya bisa berujung pada kekerasan, baik kekerasan wacana, seperti mengkafirkan pihak lain, maupun kekerasana fisik, seperti pembunuhan dan pengrusakan tempat-tempat ibadah pihak lain. Mereka memekikkan kalimat takbir "Allahu akbar", tetapi dengan menampilkan wajah yang garang. Penggiringan al-Qur'an pada hawa nafsu 'politik' juga terjadi pada kasus politisasi al-Qur'an oleh Muawiyah bin Abu Sufyan Ra. ketika melawan pasukan Ali bin Abu Thalib Kw. Ketika merasa akan kalah, Muawiyah bin Abu Sufyan Ra. meletakkan al-Qur'an di ujung tombak sebagai pertanda ia mau gencatan senjata. Dan, Ali bin Abu Thalib Kw. bersedia melakukan gencatan senjata. Tetapi, setelah itu, Muawiyah bin Abu Sufyan Ra. berhasil merebut kekuasaan kekhilafahan dari Ali bin Abu Thalib Kw.

¹⁷¹ Aksin Wijaya, *Menatap Wajah Islam Indonesia* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 196–199.

berarti ia tidak memenuhi kejujuran sebagai salah satu syarat pemberian wewenang.

Kedua, kesungguhan. Seorang penafsir diminta bersungguh-sungguh dalam melaksanakan wewenang yang diberikan. Dalam memahami perintah Tuhan di dalam al-Qur'an, misalnya, ia harus berusaha semaksimal mungkin untuk memahaminya, yang dalam istilah fiqh disebut ijtihad. Karena itu, al-Qur'an melarang masyarakat mengikuti seseorang secara membabi buta, apalagi orang yang diikuti tidak mempunyai pengetahuan sama sekali. Tuhan mengecam orang-orang yang mengatasnamakan Tuhan dalam mewacanakan sesuatu, sementara ia tidak mendasarkan pemahamannya pada pemahaman yang diperoleh secara sungguh-sungguh.

Ketiga, kekomprensifan. Seorang penafsir menjalankan perintah Tuhan secara komprehensif, dengan cara mempelajari dan menganalisisnya dari berbagai sisi dan pendekatan sehingga ia benar-benar bertanggung jawab atas wewenang yang diberikan kepadanya. Pengetahuan yang diperoleh dari berbagai sisi dan pendekatan itulah yang dimaksud kekomprensifan sehingga sebuah pemahaman terhadap kitab suci tidak parsial.

Keempat, rasionalitas. Seorang penafsir melakukan upaya penafsiran terhadap al-Qur'an secara rasional, bukan hawa nafsu. Kendati ukuran rasionalitas bersifat abstrak, namun penggunaan rasional mempunyai ciri-ciri yang bersifat umum, yakni penggunaan akal secara maksimal.

Kelima, pengendalian diri. Seseorang yang diberi wewenang menafsiri al-Qur'an harus mengetahui batas-batas peran yang diberikannya, misalnya ia hanya diberi tugas memberi nasihat kepada dirinya dan orang lain dengan cara yang baik dan bijaksana, tidak boleh memaksa dan tidak boleh menyombongkan diri.

Di sisi lain, agar “masyarakat tidak mengikuti secara membabi buta” terhadap penafsir tertentu yang merasa mempunyai otoritas dan wewenang mutlak dalam memahami pesan Tuhan dalam al-Qur’an, bahkan bisa mengkritisinya, juga perlu berpegang pada etika kendali diri. Khaled Aboe El Fadl menyebut dua prinsip etika kendali diri masyarakat.

Pertama, ‘praduga epistemologis’ (*epistemological presupposition*).¹⁷² Dalam arti, harus ada kesamaan pandangan antara orang yang diikuti dan yang mengikuti. Tidak sepatutnya masyarakat mengikuti pemikiran atau penafsiran seseorang yang hanya didasarkan pada kehebatan penafsirnya, tanpa ada kesamaan antara dirinya dengan sang penafsir itu sendiri. Tidak sepatutnya ia mengikuti pemikiran orang lain hanya karena orang lain itu, misalnya berasal dari pusat Islam, seperti Arab Saudi dan Mesir. Setidaknya, harus ada kesamaan historis antara dirinya dengan orang lain yang diikuti, misalnya sama-sama warga negara Indonesia. Mengapa? Sebab, selain mempunyai pra-pemahaman yang sama, juga membutuhkan suatu pesan al-Qur’an yang sama dengan dirinya.

Kedua, karena itu, orang yang mengikuti otoritas orang lain tersebut harus pula menggunakan ‘nalar eksklusif’ (*exclusionary reasons*),¹⁷³ yakni suatu nalar yang dapat memutuskan secara bebas, apakah ia akan mengikis otoritas orang tersebut atau tidak. Tidak seharusnya seseorang menyerahkan diri pada orang tertentu, tanpa mengetahui lebih dulu dalam bidang apa ia mengikuti dan bagaimana pendapatnya tentang persoalan itu.¹⁷⁴

Dengan prinsip dan nalar etis itu, seseorang bisa mempertimbangkan, apakah ia akan mengikuti pemikiran seseorang

¹⁷² Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 19.

¹⁷³ *Ibid.*, hlm. 22.

¹⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 18–23.

yang mempunyai ‘praduga epistemologis’ yang sama atau tidak. Jika ia mengikutinya, apakah ia mengikuti dengan melakukan pilihan-pilihan bebas dan kritis melalui ‘nalar eksklusif’ itu atau tidak. Jika ia mengikutinya berdasarkan pilihan bebas dan kritis, berarti ia menolak adanya sikap pemaksaan, baik atas al-Qur’an maupun atas dirinya. Namun, jika ia mengikutinya secara membabi buta, berarti pula ia menyediakan lahan subur bagi dirinya untuk dijadikan sebagai hamba seseorang yang dianutnya. Dan, itu juga berarti ia membiarkan al-Qur’an diperlakukan sewenang-wenang oleh penafsir.

3. Penafsiran yang Bijak

Dengan penggalan makna berbasis negosiasi dan etika kendali diri, penafsiran al-Qur’an yang didasarkan pada konteks historis penafsirnya tidak akan membuat sang penafsir bertindak sewenang-wenang terhadap al-Qur’an. Begitu juga, masyarakat tidak akan mengikuti penafsiran seseorang secara membabi buta. Semuanya akan bijak dalam bergumul dengan al-Qur’an,¹⁷⁵ termasuk dalam menyikapi pemikiran orang lain yang berbeda. Penafsiran yang bijak itu penting agar umat Islam tidak menarik al-Qur’an ke dalam kepentingannya sendiri yang mungkin saja berbeda atau malah bertentangan dengan maksud Tuhan, termasuk tidak melakukan monopoli, penunggalan, pengakhiran, dan pemeriksaan atas kitab suci.

Masalah ini penting ditegaskan lantaran banyak orang yang memanipulasi al-Qur’an demi mendukung kepentingannya, termasuk sebagai pembenar untuk melakukan tindakan kekerasan atas nama agama (Tuhan dan Nabi Muhammad

¹⁷⁵ Tentang menafsiri al-Qur’an secara bijak, lihat Aksin Wijaya, “*Message to Mankind: Wise Attitude to Interpret Quran and its Discourse*”, *Talent Development & Excellence*, 12 (1)/Mei 2020.

Saw.).¹⁷⁶ Tuhan dan Nabi Muhammad Saw. seolah dipahami sebagai subjek yang lemah, dan diposisikan sebagai pihak yang harus dibela, dengan cara apa pun. Atas nama membela Tuhan dan Nabi Muhammad Saw., mereka melakukan kekerasan kepada kelompok lain yang berbeda agama, aliran, organisasi, bahkan beda pilihan politik dengan dirinya, baik kekerasan wacana maupun kekerasan fisik. Mereka tidak segan-segan melakukan bom bunuh diri demi mewujudkan pembelaannya kepada Tuhan dan Nabi Muhammad Saw.

F. Penutup

Al-Qur'an adalah wahyu Ilahi yang hadir dari realitas yang awalnya tidak terikat oleh ruang dan waktu, tetapi ia menjadi terikat oleh ruang dan waktu karena ia hadir untuk manusia yang terikat oleh ruang dan waktu. Itu berarti, al-Qur'an bersifat *Ilahi-basyari*. Justru karena itu, manusia menghadapi problem hermeneutis. Di satu sisi, manusia harus menjadikannya sebagai pijakan hidup di dunia ini, di sisi lain, mereka sulit memahaminya dengan benar karena wahyu itu mengatasi ruang dan waktu. Maka, para ulama berijtihad semaksimal mungkin dalam memahami al-Qur'an sehingga lahirlah disiplin keilmuan yang disebut *ulumul Qur'an*. Tujuan utama mereka adalah menyingkap dengan benar pesan Tuhan di dalam al-Qur'an. Tetapi, tujuan yang sama tidak menjamin sama dalam segala hal. Sama-sama bertujuan menemukan kebenaran, tetapi berbeda orientasi dan jalannya. Lahirlah penafsir al-Qur'an yang berorientasi pada penyingkapan kebenaran yang bersifat romantis-teologis; penafsir al-Qur'an yang berorientasi pada penyingkapan kebenaran metodologis;

¹⁷⁶ Lihat Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2017).

dan, penafsir al-Qur'an yang berorientasi pada penyingkapan pesan Tuhan 'yang berarti' bagi kondisi historis penafsir dan masyarakat penggunaannya. Model ketiga bisa disebut penafsir yang bijak.

Bagian Kedua

**Genealogi dan Orientasi
Berislam Menurut al-Qur'an**

Bab 3

Berislam karena Fanatik: Menyingkap Argumen Masyarakat Arab Memeluk Islam

A. Pendahuluan

Islam diturunkan di Kota Hijaz (Makkah dan Madinah) dengan audiens pertamanya adalah masyarakat Arab dan Bani Israil.¹⁷⁷ Nabi Muhammad Saw. hanya membutuhkan waktu sekitar 23 tahun untuk berhasil mendakwahkan Islam di dua kota suci umat Islam tersebut. Setelah turun secara sempurna (QS. al-Maa'idah [5]: 3),¹⁷⁸ dan Islam berhasil disebarkan di dua kota suci umat Islam itu, Nabi Muhammad Saw. yang dikukuhkan sebagai Nabi Terakhir oleh al-Qur'an (QS. al-Ahzab [33]: 40) dipanggil ke hadirat Ilahi dalam umur sekitar

¹⁷⁷ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian...*, hlm. 344–501.

¹⁷⁸ Ada dua bentuk kesempurnaan Islam menurut Abdul Karim Soroush, yakni sempurna secara esensial-minimil dan sempurna secara aksidensial-maksimal. 'Abdul Karim Soroush, *Basth at-Tajribah an-Nabawiyah* (Lubnan-Beirut: Dar al-Jadid, 2009), hlm. 62–63 dan 164–166. Pembahasan lengkap tentang dua istilah 'kesempurnaan Islam' yang diteorikan oleh Abdul Karim Soroush ini dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum, 2017), hlm. 58–79.

63 tahun. Sejak itu, estafet kenabian dilanjutkan oleh para sahabat beliau yang tepercaya dan para ulama pewarisnya sampai akhirnya Islam menyebar ke berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia.

Di sisi lain, masyarakat Arab pra-Islam yang menjadi audiens pertama dan sekaligus yang pertama kali masuk Islam ini dikenal sebagai masyarakat yang ‘ummi’ dan ‘jahiliah’. Kedua sifat yang disematkan kepada masyarakat Arab pra-Islam ini mempunyai konotasi makna negatif sehingga mereka dinilai sebagai masyarakat yang negatif. Dengan sifat ‘ummi’, mereka dinilai sebagai masyarakat yang tidak bisa membaca dan menulis, sedangkan dengan sifat ‘jahiliah’, mereka dinilai sebagai masyarakat yang bobrok dari segi moral. Jadi, masyarakat Arab pra-Islam adalah masyarakat yang dilihat dari segi apa pun adalah negatif, baik dari segi pengetahuannya karena mereka adalah *ummi* maupun dari segi moralitas dan keyakinannya karena mereka adalah jahiliah.¹⁷⁹

Kedua proposisi tersebut memberikan argumen teologis yang kuat kepada umat Islam, betapa Islam merupakan agama yang hebat karena dalam waktu yang relatif singkat (23 tahun) ia bisa mengubah masyarakat Arab yang *ummi* dan jahiliah menjadi masyarakat yang berperadaban, beragama, dan berakhlak. Selain karena kehebatan dan kesempurnaan Islam (al-Qur’an) yang secara teologis memang berfungsi memberi petunjuk pada manusia,¹⁸⁰ keberhasilan itu juga karena adanya kehendak mutlak Tuhan untuk memberi petunjuk pada

¹⁷⁹ Pemaknaan negatif seperti ini digugat oleh beberapa pemikir modern, seperti Thaha Husein dan Khalil Abdul Karim. Lihat Thaha Husein, *Fi asy-Syi’ri al-Jahili* (Kairo: Ru’yah, 2007); Khalil Abdul Karim, *Al-Judhur at-Tarikhiyah li asy-Syari’ah al-Islamiyah* (Kairo: Dar al-Mishra al-Mahrusah, 1997).

¹⁸⁰ Muhammad ‘Abduh, *Tafsir al-Qur’an al-Hakim al-Masyhur bi Tafsir al-Manar Juz I* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005), hlm. 56–59; Hasan ‘Abbas, *Al-Mufasirun wa Madarisuhum wa Manahijuhum* (Aman-Urdun: Dar an-Nafa’is, 2007), hlm. 36–37.

manusia (QS. al-Baqarah [2]: 272) sehingga rintangan apa pun tidak akan mampu menghadang kehadiran, kemajuan, dan kebangkitan Islam.

Argumen teologis ini menuntun kita untuk mempertanyakan fungsi al-Qur'an dan kehendak Tuhan. Kalau alasannya karena kehebatan al-Qur'an, mengapa kitab suci umat Islam ini tidak mempengaruhi Bani Israil (masyarakat Ahlul Kitab) yang dikenal dengan 'kecerdasannya' agar bisa menerima Islam? Kalau alasannya karena kehendak mutlak Tuhan, mengapa Dia tidak memberi petunjuk kepada Bani Israil untuk memilih Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. sebagaimana diberikannya kepada Bani Auz dan Khazraj (keduanya penganut Yahudi)¹⁸¹ yang secara bergelombang dan berjamaah segera menerima kehadiran Islam melalui *Bai'ah 'Aqabah*?

Di sinilah masalahnya jika mengedepankan argumen teologis dalam memahami keberhasilan Islam dipeluk oleh masyarakat Arab dalam waktu yang begitu cepat. Tuhan pun menjadi sasaran pertanyaan kritis. Tanpa menegaskan argumen yang bersifat teologis itu, pertanyaan-pertanyaan kritis sejatinya diarahkan pada pikiran manusia, dan inilah yang menjadi fokus tulisan ini. *Pertama*, mengapa masyarakat Arab yang dikenal dengan sifat *ummi* dan jahiliah itu 'memilih' Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., padahal sebelumnya sudah berkembang keyakinan syirik, agama Yahudi dan Nasrani? *Kedua*, mengapa 'dengan mudah' masyarakat Arab menerima dan memahami Islam dengan berbagai unsurnya?

¹⁸¹ Bani Auz dan Khazraj adalah etnis Arab 'Aribah al-Qahtaniyah yang hijrah ke Yastrib (Madinah). Mereka adalah Arab asli. Karena Madinah dikuasai penganut Yahudi, kedua suku Arab itu pun menganut agama Yahudi. Mereka inilah di antara masyarakat Madinah yang pertama kali masuk Islam melalui *Bai'ah Aqabah*. Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Al-Khilafah al-Islamiyah* (Beirut: Al-Intishar al-'Arabi, 2004), hlm. 135.

Sebagai pengantar penting untuk membahas secara sosio-historis¹⁸² kedua pertanyaan yang mengacu pada pikiran manusia itu, tulisan ini akan dimulai dari analisis epistemologis terhadap hakikat keberagamaan manusia.¹⁸³

B. Beragama adalah Fithrah

Apakah manusia sejak awal kelahirannya sudah mempunyai sekumpulan pengetahuan tanpa disertai usaha belajar ataukah pengetahuan manusia itu diperoleh melalui usaha belajar?¹⁸⁴ Setidaknya, ada tiga pendapat yang muncul dalam menjawab pertanyaan epistemologis ini.

¹⁸² Teori sosio-historis yang akan digunakan adalah teorinya Ibnu Khaldun yang lebih fokus pada sebab-sebab yang melahirkan peristiwa sejarah daripada Sekadar menceritakan kembali peristiwa sejarah. Menurutnya, peristiwa-peristiwa sejarah tidak terjadi secara kebetulan, melainkan karena sebab-sebab tertentu. Setiap peristiwa sejarah pasti mempunyai “wataknya sendiri-sendiri” yang menjadi penyebab terjadinya peristiwa sejarah. Karena manusia itu sendiri pada hakikatnya mempunyai watak bersosial, manusia pada gilirannya melahirkan peradaban. Watak peradaban inilah yang sejatinya diteliti oleh ilmu sejarah. Tujuannya adalah untuk mengetahui, mengapa peristiwa tertentu terjadi, apa peristiwa yang bersifat mungkin dan yang bersifat mustahil dalam peristiwa sejarah. Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun* (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2006), hlm. 332–342.

¹⁸³ Sejauh amatan penulis, belum ada tulisan yang menulis persoalan seperti ini secara bersama-sama. Tulisan yang ada biasanya mengambil salah satunya saja. Misalnya, yang menulis fenomena keberagamaan secara *fithri* adalah Murtadha Muththahhari. Murtadha Muththahhari, *Al-Fithrah* (Beirut: Mu’assasah al-Ba’tah, 1990). Yang menulis fenomena keberagamaan masyarakat Arab dengan menggunakan pendekatan materialisme-historis, misalnya, Asghar Ali Enggener. Asghar Ali Enggener, *Asal usul dan Perkembangan Islam: Analisis Pertumbuhan Sosio-Ekonomi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan INSIST, 1990); Asghar Ali Enggener, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: LKiS, 2007).

¹⁸⁴ Inilah pertanyaan epistemologi yang akan dijadikan pijakan dalam menelusuri watak keberagamaan manusia. Sebenarnya, ada beberapa model pertanyaan mendasar dalam kajian epistemologi, sebagian di antaranya adalah mungkinkah manusia mengetahui sesuatu? Bagaimana cara mengetahuinya? Pembahasan terhadap dua model pertanyaan ini dapat dilihat dalam Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Islam Teosentris ke Antroposentris* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 20014). Pertanyaan-pertanyaan yang lebih rinci lagi dikemukakan oleh Harold. Ia

Pertama, ada yang berpendapat bahwa manusia sudah mempunyai pengetahuan sejak dilahirkan ke dunia ini sehingga ia tidak perlu belajar untuk mengetahui sesuatu. Pengetahuan yang ia miliki tanpa usaha itu disebut pengetahuan yang bersifat apriori (*fithri*). Pengetahuan apriori bersifat mutlak, tidak terikat oleh ruang dan waktu karena ia merupakan pemberian langsung dari Tuhan. *Kedua*, sebagian berpendapat, sejak dilahirkan, manusia tidak mempunyai pengetahuan sama sekali (kosong) sehingga ia harus berusaha untuk mengetahui sesuatu. Pengetahuan yang dia peroleh dengan cara usaha itu disebut pengetahuan yang bersifat aposteriori (*muktasab*).¹⁸⁵ Pengetahuan ini tidak bersifat mutlak, terikat oleh ruang dan waktu karena ia dipengaruhi oleh pengalaman hidupnya.¹⁸⁶ *Ketiga*, sebagian berpendapat, manusia sejak dilahirkan sudah mengetahui beberapa hal yang bersifat universal sehingga pengetahuannya bersifat apriori. Tetapi, ia tidak mengetahui beberapa hal lain yang bersifat partikular sehingga untuk

mengajukan tiga pertanyaan pokok dalam epistemologi. *Pertama*, apakah sumber-sumber pengetahuan itu? Dari manakah pengetahuan yang benar itu datang dan bagaimana kita mengetahui? Ini adalah persoalan tentang 'asal' pengetahuan. *Kedua*, apakah watak pengetahuan itu? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar pikiran kita, dan kalau ada, apakah kita dapat mengetahuinya? Ini adalah persoalan tentang 'apa' yang kelihatan versus hakikatnya (realitas). *Ketiga*, apakah pengetahuan kita itu benar (valid)? Bagaimana kita dapat membedakan yang benar dari yang salah? Ini adalah soal tentang mengkaji kebenaran atau verifikasi. Harold H. Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 187–188.

¹⁸⁵ Pengetahuan aposteriori adalah pengetahuan yang keberadaannya didahului oleh pengalaman manusia itu sendiri, atau pengetahuan pada level praktis. Pengetahuan apriori adalah pengetahuan yang dimiliki manusia yang keberadaannya mendahului pengalaman sehingga proposisi-proposisinya lepas dari hal-hal yang bersifat pengalaman. 'Abdul Karim Soroush, *Al-Qabdh wa al-Basth fi asy-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Jadid, 2002), hlm. 21–23.

¹⁸⁶ Ma'ruf ar-Rashafi, *Kitab asy-Syakhsiyah al-Muhammadiyah* (Baghdad: Manshurat Al-Jumal, 2011), hlm. 75–76.

mengetahuinya, ia harus melalui usaha belajar. Pengetahuan kategori ini bersifat aposteriori.¹⁸⁷

Sejalan dengan teori epistemologi itu, muncul pertanyaan, apakah beragama itu bersifat apriori ataukah aposteriori? Dalam arti, apakah manusia itu sudah pasti beragama tanpa melalui usaha belajar ataukah mereka beragama melalui usaha belajar? Setidaknya, ada dua kelompok ayat al-Qur'an yang berbicara tentang pertanyaan ini, dan secara harfiah keduanya terkesan saling bertentangan. *Pertama*, al-Qur'an menyebut manusia sudah pasti beragama (bertuhan) karena manusia dicipta dalam keadaan *fithrah* (QS. ar-Ruum [30]: 30). Beberapa mufasir menafsiri ayat tersebut bahwa manusia mempunyai *fithrah* beragama (bertuhan). Seakan menegaskan esensi *fithrah* keberagamaan (kebertuhanan) manusia itu, di tempat lain al-Qur'an menampilkan kisah dialogis Tuhan dengan calon manusia yang masih berada dalam kandungan ibunya yang menegaskan bahwa ia sudah mengetahui, mengakui, dan menjadi saksi akan keberadaan Allah Swt. sebagai Tuhannya (QS. al-A'raaf [7]: 172).¹⁸⁸

Kedua, al-Qur'an menyebut manusia tidak mengetahui apa-apa ketika dilahirkan dari rahim ibunya, dan karena itu, Allah Swt. memberinya alat agar dia bisa mengetahui sesuatu (QS. an-Nahl [16]: 78). Ayat ini menginformasikan pada kita betapa manusia berada dalam keadaan kosong ketika lahir ke dunia ini. Manusia tidak membawa pengetahuan apa-apa, termasuk pengetahuan tentang Tuhan. Seakan menegaskan pesan ayat ini, Nabi Muhammad Saw. bersabda:

¹⁸⁷ Murtadha Muththahhari, *Al-Fithrah...*, hlm. 37–40.

¹⁸⁸ Ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari al-Musamma Jami' al-Bayan fi Takwil al-Qur'an Juz XII* (Kairo: Al-Maktabah at-Taufiqiyah, 2004), hlm. 51–53; Az-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasysyaf* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2005) hlm. 830–831; Fakhruddin ar-Razi, *At-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghaib Juz XIII* (Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, Tanpa Tahun), hlm. 104–105.

“Setiap anak dilahirkan dalam keadaan *fithrah*. Kedua orang tuanyalah yang membuatnya menjadi Yahudi, Nasrani, dan Majusi.”

Di antara sekian makna yang dipahami para pemikir, *fithrah* yang dimaksud hadits nabi ini adalah bermakna suci atau kosong, dan ia bisa diisi oleh sesuatu melalui proses belajar. Ke mana arah perjalanan manusia itu, tergantung pada siapa yang mengajarnya. Jika yang mengajarnya adalah orang Yahudi, anak yang baru lahir itu bisa beragama Yahudi. Jika yang mengajarnya adalah orang Nasrani, ia menjadi penganut agama Nasrani. Begitu juga ia akan menjadi Muslim jika yang mengajarnya adalah orang Islam. Kedua dalil *naqli* ini sekaligus menunjukkan betapa manusia lahir tidak dalam keadaan bertuhan. Kebertuhanan manusia dipengaruhi oleh realitas eksternal sehingga realitas eksternal dinilai mempunyai peran signifikan dalam membentuk kesadaran teologis manusia.¹⁸⁹

Jika dikaitkan dengan tipologi epistemologi tersebut, bisa dikatakan bahwa dalam hal-hal yang bersifat universal, manusia mengetahuinya secara apriori. Persoalan ketuhanan masuk ke dalam persoalan yang bersifat universal, dan semua manusia yang masih berada dalam kandungan ibunya, secara apriori *fithri* (QS. ar-Ruum [30]: 30) sudah mengakui keberadaan Allah Swt. sebagai Tuhannya (QS. al-A'raaf [7]: 172). Orang-orang Arab yang dikenal sebagai masyarakat *ummi* dan jahiliah yang musyrik pun mengakui keberadaan Allah Swt. sebagai pencipta alam ini (QS. al-Mu'minuun [23]: 84–89, QS. al-Ankabuut [29]: 61, 63, dan QS. az-Zukhruf [43]: 86). Sedangkan terhadap hal-hal yang bersifat partikular, manusia mengetahuinya secara aposteriori. Tuhan menurunkan agama-agama dengan tujuan

¹⁸⁹ Murtadha Muththahhari, *Al-Fithrah...*, hlm. 37–39.

untuk memperkenalkan secara detail siapa Tuhan pencipta alam ini, apa itu alam, dan apa hakikat manusia. Ketiganya merupakan sesuatu yang bersifat partikular, yang harus dipelajari oleh manusia. Dengan akal yang diberikan oleh Allah Swt., manusia bisa belajar dan mengetahui sesuatu (QS. an-Nahl [16]: 78) yang bersifat partikular tersebut.

C. Masyarakat Arab 'Memilih' Agama Islam

Mengapa keberagaman terhadap hal-hal universal bersifat *fithri* (apriori)? Jawaban atas pertanyaan itu bisa dikembalikan pada dua sisi dari istilah *fithrah* itu sendiri. Di satu sisi, *fithrah* merupakan salah satu istilah yang digunakan al-Qur'an untuk menunjuk pada sifat 'utama atau ciri khas' dari sesuatu, bersama dua istilah lainnya, yakni *thabi'at* dan *gharizah*. *Thabi'at* merupakan 'ciri khas' dari sesuatu yang biasanya digunakan untuk benda mati, kendati terkadang juga digunakan untuk benda hidup; *gharizah* yang bermakna kesadaran yang tidak sempurna biasanya digunakan untuk menunjuk pada 'ciri khas' makhluk hidup, seperti binatang, dan sesekali digunakan untuk manusia; dan, *fithrah* yang bermakna kesadaran sempurna biasanya digunakan khusus untuk menunjuk pada 'ciri khas' yang ada pada manusia. Jadi, di satu sisi, *gharizah* sama dengan *fithrah*, di sisi lain juga berbeda, baik dari sisi kualitas kesadarannya maupun objeknya. *Gharizah* biasanya berkaitan dengan persoalan yang bersifat materi, sedangkan *fithrah* biasanya berkaitan dengan persoalan yang bersifat manusiawi.¹⁹⁰

Di sisi lain, *fithrah* juga menjadi salah satu istilah yang menunjuk pada fenomena beragama bersama dua istilah lainnya, yakni *shibghah* dan *hanif*. Terkait dengan istilah

¹⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 20–33.

shibghah, al-Qur'an menyatakan "*Shibghatallaah*" (QS. al-Baqarah [2]: 138). Istilah *shibghah* dalam ayat itu bermakna agama. Dalam arti, manusia dicipta sebagai makhluk beragama oleh Allah Swt. Terkait dengan istilah *hanif*, al-Qur'an menyatakan "*haniifam Musliman*" (QS. Ali Imran [3]: 67). Istilah itu bermakna agama Nasrani dan Yahudi merupakan penyimpangan dari agama yang sebenarnya, dan karena itu Nabi Ibrahim As. ditegaskan tidak beragama dengan keduanya. Nabi Ibrahim As. beragama dengan agama Hanifyah. Begitu juga dengan istilah *fithrah*, al-Qur'an menyebut istilah "*fithratallah*" untuk menunjuk pada fenomena beragama (QS. ar-Ruum [30]: 30) dan bertuhan (Qs. al-A'raaf [7]: 172).¹⁹¹

Kesimpulan ini terkonfirmasi karena secara linguistik, lafazh *fithrah* yang mengacu pada agama di dalam al-Qur'an¹⁹² menggunakan wazan *fi'latun*, yakni *fithratun*. Makna suatu lafazh yang ber-wazan *fi'latun* berbeda dengan makna suatu lafazh yang ber-wazan *fa'latun*. Suatu lafazh yang menggunakan wazan *fa'latun* misalnya lafazh *jalsatun* maknanya adalah duduk sekali. Tetapi, suatu lafazh yang menggunakan wazan *fi'latun*, misalnya *jilsatun*, maknanya adalah bentuk atau jenis duduk. Jika kita mengatakan *jalastu jilsata Zaidin* maka artinya "saya duduk seperti bentuk atau jenis duduknya Zaid." Karena lafazh *fithratun* (QS. ar-Ruum [30]: 30) ber-wazan *fi'latun*, ia mempunyai makna bentuk atau jenis. Di sisi lain, dari sisi semantik, lafazh *fithrah* bermakna *al-khalq wal bida'*, yakni jenis penciptaan pertama kali yang tidak didahului oleh sesuatu yang lain. Seperti ungkapan "Allah adalah Khaliq" bermakna Allah

¹⁹¹ *Ibid.*, hlm. 10–19.

¹⁹² Al-Qur'an menyinggung beberapa istilah *fithrah* dengan berbagai bentuknya (QS. ar-Ruum [30]: 30, QS. al-An'aam [6]: 79, dan QS. al-Muzzammil [73]: 18). Dari sekian ayat itu, adalah QS. ar-Ruum [30]: 30 yang secara linguistik berbicara tentang *fithrah* yang dikaitkan dengan agama.

SwT. adalah Sang Pencipta yang pertama, dan menciptakan sesuatu dari tidak ada menjadi ada.

Dengan demikian, ungkapan al-Qur'an (QS. ar-Ruum [30]: 30) tersebut bermakna manusia sejak awal (masa pra-eksistensial, yakni ketika manusia belum mempunyai kesadaran intelektual) dicipta dengan suatu bentuk (jenis) khusus yang masih murni, baik dari segi ruh maupun jasadnya,¹⁹³ yang secara *fithri* adalah beragama¹⁹⁴ atau membutuhkan agama.¹⁹⁵ Kalau tidak ada unsur agama di dalamnya, ia tidak bisa menjadi manusia. Unsur agama pada manusia sama dengan unsur akal, akhlak, dan sosial pada manusia. Jika para filsuf mendefinisikan manusia sebagai hewan yang berpikir (*al-insan al-hayawanun nathiq*), para pakar akhlak mendefinisikan manusia sebagai makhluk yang berakhlak (*al-insan al-hayawanul akhlaqi*), para pakar ilmu sosial mendefinisikan manusia sebagai makhluk sosial (*al-insan al-hayawanul madaniy*), maka para pakar agama mendefinisikan manusia sebagai makhluk yang beragama (*al-insan al-hayawanul mutadayyin*).¹⁹⁶ Karena itu, sejak awal, ia sudah mengetahui dan mengakui keberadaan Tuhan (QS. al-A'raaf [7]: 172),¹⁹⁷ dan menerima amanah yang diberikan Tuhan kepadanya (QS. al-Ahzab [33]: 72),¹⁹⁸ yang oleh Fazlur

¹⁹³ Manusia dicipta dari dua unsur: jasad dan ruh Ilahi. Unsur jasad mewakilinya sebagai hewan, sedangkan unsur ruh Ilahi mewakilinya sebagai hewan yang beragama. Mahmud Hamdi Zaquq, *Ad-Din li al-Hayah* (Kairo: Dar al-Rashad, 2010), hlm. 16–17.

¹⁹⁴ 'Abdul Majid an-Najjar, *Maqashid asy-Syari'ah bi Ab'adin Jadidin* (Beirut: Dar al-Ghar al-Islami, 2008), hlm. 86–97.

¹⁹⁵ Zaghlul an-Najjar, *Risalati ila al-Ummah* (Kairo: Nahdhatu al-Mishra, 2009), hlm. 81–91.

¹⁹⁶ Mahmud Hamdi Zaquq, *Ad-Din li al-Hayah...*, hlm. 132; Faras as-Suwah, *Din al-Insan: Bahthun fi Mahiyat ad-Din wa Mansya'u ad-Dafi' ad-Dini* (Damaskus: Dar al-'Alauddin, 2002), hlm. 19

¹⁹⁷ Ahmad al-Qabbanji, *At-Tauhid wa asy-Syuhud al-Wijdani* (Beirut: Al-Intishar al-'Arabi, 2012), hlm. 222–227.

¹⁹⁸ Zaghlul an-Najjar, *Risalati ila al-Ummah...*, hlm. 93.

Rahman disebut sebagai ‘perjanjian primordial’ antara manusia dengan Tuhan.¹⁹⁹

Sejalan dengan itu, beragama terhadap hal-hal universal tidak akan mengalami perubahan karena *fithrah* Allah Swt. yang menjadi salah satu unsur *fithri* manusia beragama itu sendiri tidak mengalami perubahan (QS. ar-Ruum [30]: 30).²⁰⁰ Manusia tidak akan berubah atau dilarang berubah, dari beragama (teis) menjadi tidak beragama (ateis). Jika demikian pengertiannya secara *fithri*, mengapa umat manusia pada kenyataannya menganut agama yang berbeda-beda? Masyarakat Bani Israil beragama Yahudi, masyarakat Nazaret beragama Nasrani, masyarakat Arab berkeyakinan syirik sebelum beragama Islam? Bukankah itu menunjukkan bahwa beragama itu bersifat pilihan dan bisa berubah, bukan sesuatu yang bersifat *fithri* (apriori atau tanpa ada pilihan), dan bukan sesuatu yang tidak bisa berubah? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itu, akan dibahas dua hal, yakni apa yang membuat mereka memilih agama tertentu dan apa indikasinya.

1. Pengaruh Fanatisme dalam Memilih Islam

Pertanyaan-pertanyaan tersebut berkaitan dengan hal-hal yang bersifat partikular yang menjadi wilayah epistemologi aposteriori (*muktasab*), dan sama sekali tidak berkaitan dengan hal-hal yang bersifat universal yang menjadi wilayah epistemologi apriori (*fithrah*). Dikatakan ‘partikular’ karena ia berkaitan dengan agama-agama yang sudah melembaga, baik agama Bumi (*Ardhi*) maupun agama Langit (*Samawi*), yang masuk ke dalam wilayah ruang dan waktu kehidupan manusia

¹⁹⁹ Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2017) hlm. 36-37.

²⁰⁰ Murtadha Muththahhari, *Al-Fithrah...*, hlm. 197; ‘Abdul Majid an-Najjar, *Maqashid Asy-Syariah*, hlm. 88-91.

yang bisa dipilih dan berubah. Dan, dikatakan ‘aposteriori’ (*muktasab*) karena agama-agama (syariat) itu bersifat konkret dan menjadi sesuatu yang harus dialami dan dipelajari oleh manusia.

Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut dimulai dengan melihat fenomena banyaknya agama yang diturunkan Tuhan; dan, bahwa masing-masing umat manusia mempunyai utusan sendiri. Allah Swt. menurunkan agama-agama Samawi kepada para nabi pilihan-Nya. Di antara nabi Allah Swt. itu, ada yang diceritakan dan ada pula yang tidak diceritakan di dalam al-Qur’an. Yang diceritakan oleh al-Qur’an berjumlah 25 nabi. Kendati demikian, Allah Swt. menurunkan agama yang tunggal kepada para nabi-Nya (QS. an-Nisaa’ [4]: 163), yakni Islam.²⁰¹ Ketunggalan Islam itu didukung oleh data normatif bahwa para nabi yang datang sebelum Nabi Muhammad Saw. oleh al-Qur’an disebut sebagai ‘Muslim’.²⁰² Mereka menganut

²⁰¹ Esensi Islam yang tunggal itu terdiri dari tiga rukun asasi: *pertama*, membaca syahadat pertama dari dua kalimat syahadat, “Bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah”; *kedua*, percaya pada Hari Akhir; dan *ketiga*, beramal shalih (QS. al-Baqarah [2]: 62). Dengan demikian, bisa dipahami bahwa Islam adalah penerimaan akan eksistensi Allah Swt. dan Hari Akhir. Apabila penerimaan itu dipadu dengan amal shalih, pelakunya disebut ‘Muslim’ (QS. al-Baqarah [2]: 112 dan 128, QS. al-Anbiyaa’ [21]: 108, QS. Yunus [10]: 90, QS. an-Nisaa’ [4]: 125, dan QS. al-Maa’idah [5]: 44). Karena semua agama Samawi mempercayai ketiga unsur itu, agama-agama itu dinamai ‘Islam’. Baik yang berasal dari pengikut Nabi Muhammad Saw. (*alladziina ‘aamanu*), pengikut Nabi Musa As. (*alladziina Uaadu*), pengikut Nabi Isa As. (*an-nashaara*), maupun pengikut Shabi’un (*ash-shabi’in*). Muhammad Syahrur, *Al-Islam wa al-Iman: Manzhumah al-Qiyam* (Damaskus: Al-Ahali li ath-Thiba’ah wa an-Nashr wa at-Tawzi’, 1996), hlm. 38; Ath-Thabari melansir beberapa pendapat tentang kelompok-kelompok tersebut. Ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari...*, hlm. 393–399.

²⁰² Sekadar contoh, ayat-ayat berikut terkait dengan keberislaman para nabinya Allah Swt.: Nabi Ibrahim As. (QS. Ali Imran [3]: 67), Nabi Ya’qub As. (QS. al-Baqarah [2]: 132), Nabi Yusuf As. (QS. Yusuf [12]: 101), tukang sihir Fir’aun (QS. al-A’raaf [7]: 126), Fir’aun (QS. Yunus [10]: 90), Hawariyun (QS. Ali Imran [3]: 52), Nabi Nuh As. (QS. Yunus [10]: 72), dan Nabi Lut As. (QS. adz-Dzariyaat [51]: 35–36). Muhammad Syahrur, *Al-Islam wa al-Iman...*, hlm. 31–33; Muhammad Sa’id al-Ashmawi, *Jawhar al-Islam* (Kairo: Sina li an-Nashr, 1993), hlm. 118–119.

agama yang sama dengan yang dianut Nabi Muhammad Saw., yakni agama Islam.²⁰³ Akan tetapi, mereka mendapat syariat yang berbeda-beda (QS. al-Jaatsiyah [45]: 18, QS. asy-Syuura [42]: 13, QS. asy-Syuura [42]: 21 dan QS. al-Maa'idah [5]: 48). Keragaman sekaligus perbedaan itu membuktikan bahwa syariat yang diberikan Tuhan itu sesuai dengan kondisi nabi, rasul, dan umatnya karena setiap umat manusia mendapat utusan sendiri-sendiri dari Tuhan (QS. Yunus [10]: 47).²⁰⁴

Proposisi tersebut bermakna bahwa masyarakat tertentu hanya akan menerima syariat yang dibawa oleh nabi dan rasul tertentu yang berasal dari mereka, dan tidak akan menerima syariat yang dibawa oleh nabi dan rasul yang berasal dari etnis lain. Bani Israil hanya akan menerima syariat yang dibawa oleh Nabi Musa As., dan menolak syariat Nasrani karena ia dibawa oleh Nabi Isa As. yang berasal dari etnis lain. Umat Nabi Isa As. hanya akan menerima syariat yang dibawa oleh putra Maryam As. itu, dan tidak akan menerima syariat yang dibawa oleh Nabi Musa As. dan karena ia berasal dari etnis lain. Begitu juga, umat Nabi Muhammad Saw. hanya akan menerima syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. karena ia berasal dari kalangan mereka sendiri, dan tidak akan menerima syariat Yahudi dan Nasrani karena keduanya dibawa oleh nabi dan rasul yang berasal dari etnis lain.

Kenyataan seperti ini menunjukkan betapa watak keberagaman masyarakat pada umumnya, dan masyarakat Arab khususnya, berhubungan erat dengan fanatisme,²⁰⁵ terutama

²⁰³ Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Al-Ushul al-Mishriyah li al-Yahudiyah* (Beirut: Al-Intishar al-'Arabi, 2004), hlm. 121-122.

²⁰⁴ Muhammad Syahrur, *As-Sunnah ar-Rasuliyah wa as-Sunah an-Nabawiyah* (Beirut: Dar as-Saqi, 2012), hlm. 84.

²⁰⁵ Pandangan seperti ini dikemukakan oleh Ibnu Khaldun, sebagaimana dilansir Rahman. Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 16.

fanatisme etnis, suku, dan figur.²⁰⁶ Di antara indikasi bahwa fanatisme etnis, suku, dan figur mempengaruhi penerimaan masyarakat Arab pra-Islam terhadap kehadiran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. adalah fenomena dinamis keyakinan dan keberagaman yang berkembang di sana.

2. Indikasi-Indikasi Keberagaman Fanatis

Masyarakat Arab Makkah pra-Islam pada awalnya beragama tauhid (monoteis) yang dibawa oleh Nabi Ibrahim As. dengan nama Hanifiyah. Mereka mengakui keberadaan Allah Swt., mengakui ke-*rububiyah*-an dan ke-*uluhiyah*-an Allah Swt. (QS. al-Mu'minuun [23]: 84–89, QS. al-Ankabuut [29]: 61, 63, dan QS. az-Zukhruf [43]: 86). Tetapi, karena proses sejarah panjang tanpa adanya nabi setelah Nabi Ibrahim As. dan Nabi Ismail As., masyarakat Arab berkreasi dalam bentuk menyekutukan Allah Swt. dengan sesuatu yang lain, dan sejak itu mereka berubah menjadi penganut keyakinan syirik.²⁰⁷ Mereka meyakini, Allah Swt. meridhai adanya syarikat-syarikat itu (*syuraka'*) bagi-Nya, dan adanya pemberi syafaat (*syufa'a'*) selain Allah Swt. yang mereka jadikan perantara untuk menyembah-Nya.

Tokoh yang pertama kali mengubah keyakinan tauhid (monoteis) masyarakat Arab pra-kenabian Rasulullah Saw.

²⁰⁶ Sebenarnya, ada beberapa bentuk fanatisme di kalangan masyarakat Arab, yakni fanatisme etnis, keluarga, kabilah (suku), faksi, perwalian, perlindungan, dan fanatisme tradisi. Muhammad Izzat Darwazah, *Asyrun an-Nabi wa Ba'atihi Qabla al-Ba'tha: Suwarun Muqtabisatun min al-Qur'an al-Karim, Dirasat wa Tahlilat al-Qur'aniyah* (Beirut, 1964), hlm. 272–304.

²⁰⁷ Abul A'la Al-Maududi, *Al-Mushthalahat al-Ar'ba'ah fi al-Qur'an* (Kairo/Kuwait: Dar al-Qalam, 2010), hlm. 74–80. Memang, secara historis, syirik sudah muncul jauh sebelumnya, bahkan dimulai sejak periode antara Nabi Adam As., Nabi Nuh As., Nabi Ibrahim As., dan seterusnya sehingga Tuhan mengirim banyak utusan untuk memperbaiki keyakinan manusia itu. Zaghlu an-Najjar, *Risalati ila al-Ummah...*, hlm. 93–98.

menjadi keyakinan syirik (politeis) adalah Amr bin Luhay.²⁰⁸ Mengapa mereka mengikutinya? Bukankah di Makkah saat itu sudah ada agama Yahudi dan Nasrani yang membawa ajaran monoteis? Ada banyak alasan mengapa itu terjadi, dan salah satu alasan penting adalah fanatisme etnis. Amr bin Luhay adalah tokoh Arab asli dari Bani Khaza'ah (Arab 'Aribah Qahthaniyah) yang sangat dihormati oleh masyarakat Arab kala itu. Selain karena karismanya, juga belum ada tokoh lain yang mampu menyamainya. Bahkan, ada yang menyebut ia, sampai pada batas tertentu, menjadi semacam Tuhan sehingga perkataan dan keputusan-keputusannya menjadi semacam agama dan jalan hidup bagi mereka.²⁰⁹ Perkataan dan keputusan Amr bin Luhay juga mampu mengalahkan dan menolak kehadiran dan pengaruh agama Yahudi dan Nasrani yang sudah beredar di Arab lantaran keduanya berasal dari etnis non-Arab, yakni Bani Israil, dan dibawa oleh Nabi Musa As. dan Nabi Isa As. yang berasal dari etnis Bani Israil yang *notabene* adalah etnis non-Arab.²¹⁰

²⁰⁸ Zaghul an-Najjar, *Risalatil ila al-Ummah...*, hlm. 98–102. Amer bin Luhay meminta masyarakat Arab meyakini adanya syarikat bagi Allah, yakni dalam bentuk patung, dan menyembah patung-patung yang berada di sekitar Ka'bah itu. Ada banyak indikasi keyakinan dan sesembahan syirik yang dilakukan mereka, termasuk ungkapan suci dalam ibadah haji. Para penganut agama tauhid (Hanifiyah) Nabi Ibrahim As. yang biasanya mengucapkan kalimat suci dan esa, "*Labbaikallahumma labbaik, labbaika laa syariika laka*", dalam melaksanakan ibadah haji di Ka'bah ditambah oleh Amer bin Luhay dengan kalimat syirik, "*Illaa syariika huwa laka, tamlikuhu wa maa laka*." Jadi, kalimat suci dan esa itu berubah menjadi "*Labbaikallahumma labbaik, labbaika laa syariika laka, illa syariika huwa laka, tamlikuhu wa maa laka*." Ungkapan seperti ini digunakan oleh orang-orang Arab yang berhaji di Ka'bah sampai datangnya risalah Nabi Muhammad Saw. Ibnu Hisyam, *Sirah an-Nabawiyah Juz I* (Lebanon: Al-Maktabah al-'Asyriyah, 2003), hlm. 60–68; Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Al-Khilafah al-Islamiyah...*, hlm. 73–74; Hassan Hanafi, *'Ulum as-Sirah* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 178.

²⁰⁹ Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Al-Khilafah al-Islamiyah...*, hlm. 73–74.

²¹⁰ Selain itu, juga karena agama Yahudi dan Nasrani kala itu mengalami konflik sosial dan teologis. Keduanya saling mengklaim sebagai yang paling benar. Padahal, mereka sudah melenceng dari ajaran asli agamanya. Yahudi mengklaim bahwa Aziz adalah anak Allah Swt., dan Nasrani mengklaim bahwa Isa al-Masih adalah anak

Sejarah sosial berjalan tanpa kendali sehingga posisi Amr bin Luhay juga bergeser. Belakangan, muncul sekelompok orang yang mencari agama baru selain Yahudi, Nasrani, dan keyakinan syirik, seperti Salman al-Farisi Ra., Zaid bin Amr bin Naufal, anak dari paman Umar bin Khathab Ra., Waraqah bin Naufal, Ubaidillah bin Jahsyi, dan Utsman bin al-Huwairith, termasuk Nabi Muhammad Saw. sebelum diangkat menjadi rasul. Mereka berpencar mencari agama baru itu. Mereka gelisah melihat keyakinan syirik yang dianut oleh masyarakat Arab. Di sisi lain, mereka melihat adanya sesuatu yang tidak beres pada agama Yahudi dan Nasrani yang berasal dari non-Arab. Agama baru yang dimaksud di sini adalah agama yang berdasar pada agama sebelumnya yang dibawa oleh nenek moyang mereka, Nabi Ibrahim As., yang disebutnya agama Hanifiyah, sehingga mereka disebut sebagai *hunafa'* (penganut agama Hanif).²¹¹ Pembawa agama baru itu sebenarnya sudah diinformasikan di dalam kitab Samawi agama sebelumnya, yakni Taurat dan Injil, bahwa akan datang seorang pembawa agama tersebut yang bernama Ahmad (QS. al-A'raaf [7]: 157).²¹² Ahmad itu diperintah oleh Allah Swt. untuk mengikuti agama Nabi Ibrahim As., nenek moyang mereka (*ittabi' m'illata Ibraahima haniifa*).

Allah (QS. at-Taubah [9]: 30–31) yang kemudian ditegaskan oleh Allah Swt. di dalam al-Qur'an bahwa Isa ibnu Maryam adalah utusan Allah Swt. Atas dasar itu, al-Qur'an menyifati kafir mereka yang mengklaim Aziz dan Isa al-Masih sebagai anak Allah, termasuk keyakinan Trinitas yang kemudian dinilai melenceng dari ajaran asli Nasrani (QS. al-Maa'idah [5]: 73 dan 75).

²¹¹ Khalil Abdul Karim, *Al-Judhur at-Tarikhiah...*, hlm. 30–33.

²¹² Karena ayat ini masuk ke dalam kategori *Makkiyah* yang berarti belum terjadi konflik keras antara umat Islam dengan mereka di Madinah, Al-Jabiri menyebutnya sebagai kategori "Al-Qur'an yang berwatak dakwah, bukan al-Qur'an yang berwatak daulah." Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim (Al-Juz al-Awwal): Fi at-Ta'rif bi al-Qur'an* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2006), hlm. 50–52.

Mengapa mereka masih mencari agama baru selain keyakinan syirik yang dibawa oleh seorang tokoh Arab asli, Amr bin Luhay? Pencarian agama baru selain keyakinan syirik dipengaruhi oleh fakta lain bahwa Amr bin Luhay sendiri berasal dari etnis Arab 'Aribah al-Qahthaniyah (Arab asli), sebuah etnis minoritas di Makkah, bahkan mayoritas etnis ini berada di Yatsrib yang tergabung dalam Bani Auz dan Bani Khazraj. Sedangkan mayoritas masyarakat Arab yang ada di Makkah kala itu adalah etnis Arab Musta'ribah al-Adnaniyah yang nenek moyangnya adalah Nabi Ibrahim As. dan Nabi Ismail As. Fanatisme mereka terhadap Amr bin Luhay tentu saja tidak sekuat fanatismenya terhadap figur yang berasal dari etnis mereka sendiri, seperti Nabi Muhammad Saw., yang berasal dari Arab Musta'ribah al-Adnaniyah, keturunan Ismail bin Ibrahim As.

Karena itu, bisa dikatakan tidak dianggap sewenang-wenang, bahkan bersifat alami dan masuk akal, ketika Tuhan memilih Nabi Muhammad Saw. sebagai nabi-Nya. Sebab, Tuhan memberi hukum kausalitas pada alam, dan karena itu manusia, sebagai bagian dari alam, juga terkena hukum kausalitas itu sendiri. Ada proses sosial tertentu yang secara alami menjadi hukum kehidupan manusia, dan proses itu menjadi alasan Tuhan memilih seseorang untuk dijadikan utusan-Nya. Inilah yang menurut Fazlur Rahman contoh khas proses politik alami yang menjadi representasi kehendak Tuhan terkait dengan alasan mengapa Dia memilih Nabi Muhammad Saw. menjadi utusan-Nya.²¹³

²¹³ Memang, al-Qur'an justru mengajukan pertanyaan kembali ketika ditanya mengapa Tuhan memilih Nabi Muhammad Saw. sebagai nabi. Al-Qur'an bertanya: "*Apakah mereka yang membagi-bagi rahmat Tuhanmu?*" (QS. az-Zukhruf [43]: 32), atau al-Qur'an memberikan jawaban: "...Allah lebih mengetahui di mana Dia menempatkan tugas kerasulan...." (QS. al-An'aam [6]: 124). Kendati kedua ungkapan itu seolah memberi kuasa mutlak pada Tuhan, perlu dipahami bahwa Dia memberi hukum pada

Sejalan dengan itu, al-Qur'an menegaskan asal usul Nabi Muhammad Saw. yang lahir dan tumbuh besar di Kota Makkah (QS. Muhammad [47]: 13) dengan menggunakan ungkapan yang beragam, seperti *mingkum*, *min amfusihim*, dan *minhum*. Ungkapan-ungkapan itu untuk menegaskan bahwa Nabi Muhammad Saw. berasal dari kalangan mereka yang menjadi sasaran (*mukhathab*) ayat-ayat al-Qur'an (QS. al-Baqarah [2]: 129, QS. at-Taubah [9]: 128, dan QS. an-Nahl [16]: 112–113). Mereka yang dimaksud adalah suatu 'kaum' yang menunjuk pada masyarakat Arab. Masyarakat Arab itu disebut sebagai masyarakat *ummi*, yang merupakan kebalikan dari masyarakat Bani Israil yang disebut Ahlul Kitab yang diwakili kaum Yahudi dan Nasrani.²¹⁴ Sebagai manusia yang lahir dari masyarakat *ummi*, Nabi Muhammad Saw. juga disifati dengan sifat 'ummi' (QS. Ali Imran [3]: 20, QS. al-A'raaf [7]: 157, dan QS. al-Jumu'ah [62]: 2).²¹⁵

Selain berasal dari etnis Arab dan dari suku mayoritas, Nabi Muhammad Saw. pantas mendapatkan kepercayaan dari masyarakat Arab kala itu karena beliau mempunyai kualitas pribadi yang melebihi kualitas pribadi tokoh yang ada kala itu. Beliau mempunyai kualitas nalar yang istimewa karena nalar *fithri*-nya (apriori) mengungguli nalar *muktasab*-nya (aposteriorinya),²¹⁶ mempunyai akhlak mulia yang oleh al-Qur'an disebut dengan istilah *khulukun 'adzim* (QS. al-Qalam [68]: 4), mempunyai sifat kasih sayang (QS. at-Taubah [9]:

alam. Kekuasaan mutlak-Nya tidak berarti Dia berbuat sewenang-wenang. Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok...*, hlm. 34.

²¹⁴ Ma'ruf ar-Rashafi, *Kitab asy-Syakhsiyah...*, hlm. 166–172; Abu al-Hasan 'Ali al-Hasani an-Nadwi, *As-Sirah an-Nabawiyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2014), hlm. 69–70.

²¹⁵ Kaum Yahudi menolak kenabian Nabi Muhammad Saw. karena beliau berasal dari kaum yang *ummi* (Arab), bukan dari Bani Israil yang disebut kaum Ahlul Kitab (QS. al-Jumu'ah [62]: 3–6).

²¹⁶ Ma'ruf ar-Rashafi, *Kitab asy-Syakhsiyah...*, hlm. 76–83.

128), pemalu, penyabar (QS. al-Ahzab [33]: 53), dan terutama mempunyai pengalaman spiritual dan sosial yang berada di atas penyair dan peramal, baik pra maupun ketika menjadi nabi, misalnya munculnya kejadian-kejadian aneh dan spiritual yang beliau alami sebelum menjadi nabi.²¹⁷

Manusia agung ini bahkan mendapat julukan *Al-Amin* dari masyarakat Arab karena kejujuran, kebenaran perkataan, dan sifat amanah beliau. Apa yang disabdakan oleh beliau selalu membawa kemaslahatan bagi masyarakat. Al-Qur'an pun memperkuat kejujuran beliau bahwa beliau selalu berkata berdasarkan wahyu Ilahi (QS. an-Najm [53]: 3).²¹⁸ Julukan *Al-Amin* (orang yang dapat dipercaya) ini menjadi bekal bagi beliau untuk menarik orang mempercayai apa yang disabdakan oleh beliau. Ketika mengaku sebagai utusan Tuhan (QS. al-A'raaf [7]: 158), beliau berpotensi untuk dipercaya. Begitu juga masyarakat Arab, berpotensi mempercayai beliau.

Deskripsi tersebut menandakan bahwa masyarakat Arab, dengan berbagai keyakinannya, memilih Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. yang berasal dari etnis Arab 'Musta'ribah al-Adnaniyah, berasal dari nenek moyang mereka,

²¹⁷ Hassan Hanafi, *Ulum as-Sirah...*, hlm. 198–202. Misalnya, ketika mengikuti Abu Thalib berdagang ke Syam, yang kala itu masih berumur sembilan tahun, di tengah perjalanan, keduanya bertemu dengan Pendeta Bahira. Pendeta Nasrani ini melihat tanda-tanda kenabian pada diri Muhammad kecil. Setelah menjamunya, Pendeta Bahira meminta Abu Thalib untuk membawanya pulang kembali dan merahasiakan status Muhammad yang sebenarnya kepada orang-orang, terutama terhadap kaum Yahudi. Mendapat saran pendeta, paman dan ponakan ini pun kembali ke Makkah. Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah Juz I...*, hlm. 134–137; Abu al-Hasan 'Ali al-Hasani an-Nadwi, *As-Sirah an-Nabawiyah...*, hlm. 104. Muhammad kecil juga pernah mengalami peristiwa pembedahan terhadap dadanya oleh seseorang yang konon adalah malaikat utusan Allah Swt. untuk membersihkan dan mempersiapkan Muhammad menjadi nabi-Nya. Ma'tuf ar-Rashafi, *Kitab asy-Syakhsiyah...*, hlm. 103–122; Hassan Hanafi, *Ulum as-Sirah...*, hlm. 198–199. Kendati demikian, ada yang meragukannya dan menilainya sebaga mitos. Abdullah Jannuf, *Hayatu Muhammad Qabla al-Ba'thah: At-Tarikh wa al-Bisyarah w al-Usthurah* (Beirut: Dar ath-Thali'ah, 2012), hlm. 31–35.

²¹⁸ Ma'ruf ar-Rashafi, *Kitab asy-Syakhsiyah...*, hlm. 43–52.

yakni Nabi Ibrahim As. dan Ismail As., dan dari suku terkuat dari mereka, yakni Bani Quraisy. Wajar jika Nabi Muhammad Saw. mampu mengalahkan keyakinan syirik yang dibawa oleh Amr bin Luhay, dan agama Yahudi dan Nasrani yang dibawa oleh Nabi Musa As. dan Nabi Isa As. yang berasal dari etnis lain: Bani Israil.

D. Masyarakat Arab 'Mudah Memahami' Islam

Mengapa masyarakat Arab 'dengan mudah' memahami Islam dengan berbagai unsurnya, terutama proses pewahyuan dan pesan-pesannya?²¹⁹ Kemudahan memahami Islam itu bisa saja karena faktor teologis di mana Tuhan (al-Qur'an) memberi petunjuk dan kemampuan memahami kepada mereka. Akan tetapi, kalau misalnya faktor teologis yang menjadi penyebabnya, muncul pertanyaan-pertanyaan yang ditujukan pada Tuhan, mengapa manusia yang berasal dari etnis lainnya, seperti Bani Israil yang dikenal cerdas, tidak diberi 'kemudahan' juga oleh Tuhan untuk memilih dan menerima Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw.? Mengapa al-Qur'an tidak menggerakkan hati Bani Israil agar 'mudah' memahami Islam?

Tanpa menegaskan faktor teologis, tulisan ini fokus pada pikiran manusia, bukan Tuhan. Karena itu, sejatinya

²¹⁹ Penekanan pertanyaan ini adalah pada 'dengan mudah' memahami Islam (wahyu), bukan pada 'mengapa memilih Islam'. Kalau 'mengapa memilih Islam' mengacu pada fanatisme etnis, suku dan figur, sedangkan 'dengan mudah' memahami Islam mengacu pada faktor-faktor lain yang membuat mereka mudah memahami Islam. Kemudahan memahami Islam mungkin saja tidak menarik dipertanyakan dan dibahas jika mereka adalah masyarakat yang cerdas dan sudah beragama semacam masyarakat Bani Israil dan Yunani. Pertanyaan ini menjadi menarik karena subjeknya adalah masyarakat Arab pra-Islam yang selama ini dikenal dengan sifat 'ummi' dan 'jahiliah'. Mereka 'dengan mudah' menerima dan memahami Islam, dan hanya membutuhkan waktu kurang lebih 23 tahun. Bukankah dengan kedua sifat negatif itu sejatinya mereka sulit menerima dan memahami Islam?

kita menjernihkan terlebih dulu pandangan tentang dua label negatif yang selama ini disematkan pada masyarakat Arab pra-Islam tersebut. Sebab, labelisasi negatif kepada mereka selama ini digunakan sebagai pijakan argumentasi yang bersifat teologis untuk menunjukkan betapa Islam (al-Qur'an) yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. itu sebagai agama yang hebat karena mampu mengubah masyarakat Arab yang *ummi* (tidak bisa membaca dan menulis), dan jahiliah (berkeyakinan syirik dan bobrok moralnya) menjadi masyarakat berperadaban (tidak lagi bodoh, bisa membaca dan menulis) dan beragama secara monoteis (Islam) dan bermoral.

1. Masyarakat Berperadaban yang Tak Berkitab

Apa yang dimaksud bahwa masyarakat Arab pra-Islam adalah masyarakat *ummi* dan jahiliah? Agar bersikap adil terhadap masyarakat Arab pra-Islam dan memberikan nilai lebih pada Nabi Muhammad Saw. dan Islam yang dibawa oleh beliau, perlu dilakukan pemaknaan ulang terhadap ke dua istilah di atas. *Pertama, ummi*. Untuk memaknai ulang istilah *ummi*, perlu dibahas dua hal, yakni makna *ummi* dari segi bahasa dan istilah; dan, pandangan al-Qur'an tentang masyarakat Arab pra-Islam yang selama ini dilabeli sifat *ummi*.

Jika dilihat dari segi *lughaghi* (bahasa) dan *istilahi*, istilah *ummi* mempunyai konotasi makna negatif, yakni tidak bisa membaca dan menulis, dan terkadang dimaknai lupa (*al-ghaflah*) atau ketidaktahuan (*al-jahalah*). Terkadang juga dimaknai sebagai simbol bagi orang yang baru lahir dari rahim ibunya yang masih murni dan tidak mengetahui apa-apa. Akan tetapi, al-Qur'an²²⁰ tidak menggunakan makna kebahasaannya yang

²²⁰ Al-Qur'an menyebut sekitar enam kali istilah *ummi* dengan dua bentuk: dua kali berbentuk *mufrad*, yakni *ummi*, dan empat kali berbentuk *jama'*, yakni *ummiyin*. Istilah 'ummi' tidak hanya disematkan pada masyarakat Arab pra-Islam (QS. Ali Imran

berkonotasi negatif, melainkan makna peristilahannya. Sebab, sebagaimana al-Qur'an menyerap istilah-istilah asing, begitu juga secara konseptual terkait persoalan ini. Istilah *ummi* sebenarnya lahir dari masyarakat Ibrani Kuno yang menyebut selain Bani Israil sebagai masyarakat yang *ummi*. Orang-orang Nasrani juga pernah menggunakan istilah *ummi* untuk melabeli orang-orang yang tidak beriman. Keduanya disebut sebagai masyarakat Ahlul Kitab karena mereka mempunyai kitab suci. Sejalan dengan fakta itu, al-Qur'an pun membedakan dua masyarakat yang berkembang kala itu, yakni masyarakat Ahlul Kitab (masyarakat yang memiliki kitab suci) dan masyarakat *ummi* (masyarakat yang tidak memiliki kitab suci) (QS. Ali Imran [3]: 20).²²¹

Begitu juga labelisasi istilah *ummi* kepada Nabi Muhammad Saw. sejatinya dimaknai ulang.²²² Para ahli ulumul Qur'an biasanya menjadikan kisah penerimaan wahyu pertama sebagai salah satu bukti betapa Nabi Muhammad Saw. itu tidak bisa membaca dan menulis. Dikisahkan sebagaimana berikut ini:²²³

Muhammad selalu datang ke Gua Hira', lalu ia *bertahannus* (beribadah) di dalamnya selama bermalam-malam sambil membawa bekal. Ia kemudian pulang ke rumah Khadijah, dan kembali lagi dengan membawa bekal. Ia terus melakukan hal itu sampai Al-Haq mengejutkannya saat ia berada di Gua Hira'. Datanglah seorang malaikat sembari

[3]: 20 dan 75; QS. al-Jumu'ah [62]: 2; dan, QS. al-Baqarah [2]: 78), tetapi juga kepada Nabi Muhammad Saw. sendiri (QS. al-A'raaf [7]: 157-158).

²²¹ Masyarakat *ummi* juga bermakna tidak mengetahui kitab suci (QS. al-Baqarah [2]: 78).

²²² Sebagian pemikir menilai, Nabi Muhammad Saw. bukan "tidak bisa membaca dan menulis", melainkan seseorang yang lahir dari masyarakat yang *ummi* (tidak mempunyai kitab suci). Maqdisi, *Benarkah Nabi Muhammad Buta Huruf? Mengungkap Misteri Keummian Rasulullah* (Jakarta: Nun Publisher, 2008), hlm.17-28.

²²³ Ibnu Hisyam, *Sirah an-Nabawiyah...*, hlm. 253; Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 13.

berkata kepadanya: *iqra'*. Lalu, Muhammad menjawab: *maa ana biqaari'in*. Ia lantas menarik saya, untuk kemudian membenamkan saya. Ia kemudian melepaskan saya. Dan, malaikat itu berkata lagi: *iqra'*. Saya pun menjawab: *maa ana biqaari'in*. Kembali lagi ia menarik dan membenamkan saya untuk ketiga kalinya hingga tenaga saya habis. Setelah itu, ia melepaskan saya, sembari mengatakan lagi: *iqra' bismi rabbikalladzii khalaq* (QS. al-Alaq [96]: 1) sampai *'allamal insaana maa lam ya'lam* (QS. al-Alaq [96]: 5). Setelah peristiwa spiritual itu, Muhammad pulang ke rumah Khadijah membawa surah itu dengan tubuh menggigil.

Yang menarik dari dialog itu adalah maksud dari jawaban Nabi Muhammad Saw.: *maa ana biqaari'in*. Pemahaman yang beredar selama ini menyatakan bahwa jawaban itu bermakna, "Saya tidak bisa membaca." Nabi Muhammad Saw. pun diberi label "tidak bisa membaca dan menulis". Padahal, jika melihat sisi lain dari hadits nabi itu, kita bisa menemukan makna yang berbeda dan lebih positif. Sebab, ketika Nabi Muhammad Saw. diperintah untuk membaca "*iqra'*" pada wahyu yang pertama kali turun itu. Nabi Agung Umat Islam ini sebenarnya memberikan jawaban dalam bentuk *maa aqra'*?²²⁴ Ini berbeda dengan jawaban yang umum disebut selama ini, yang berbentuk ungkapan: *maa ana biqaari'in*. Jawaban dalam bentuk pertanyaan, *maa aqra'*, ini bisa diterjemahkan ke dalam bahasan Indonesia, "Apa yang harus saya baca?" Jawaban-pertanyaan ini muncul lantaran Malaikat Jibril yang menjadi utusan Tuhan dalam menyampaikan wahyu Ilahi ini tidak menyuguhkan teks tulisan untuk dibaca sehingga Nabi Muhammad Saw. bertanya kepadanya, "Apa yang harus saya baca?" Berbeda halnya jika, misalnya, Malaikat Jibril menyuguhkan teks tulisan kepada

²²⁴ Ibnu Hisyam, *Sirah an-Nabawiyah...*, hlm. 253.

nabi, dan nabi tidak bisa membacanya, maka ungkapan yang berbunyi, *maa aqra'*, bisa diterjemahkan dengan “saya tidak bisa membaca”. Atau, malah menggunakan ungkapan yang berbunyi: *maa ana biqaari'in*.²²⁵

Selanjutnya, pandangan al-Qur'an tentang masyarakat Arab pra-Islam sebenarnya sangat apresiatif, terutama jika dikaitkan dengan konteks sejarahnya. Jika menggunakan kaidah-kaidah tradisi baca-tulis dalam suatu masyarakat, yakni adanya materi yang bisa ditulis dan alat yang bisa digunakan untuk menulis, manusia yang mengetahui tulis-menulis, dan tradisi pembukuan dan publikasi pemikiran, maka tradisi baca-tulis dengan ciri-ciri itu sudah dikenal di kalangan masyarakat Arab pra-Islam, dan tradisi itu berjalan terus sampai datangnya Nabi Muhammad Saw. Ada data sejarah yang membuktikan kenyataan tersebut, di antaranya adalah adanya tulisan masyarakat Arab selatan yang berbentuk *musnad* (penyangga) karena bentuknya yang kaku seperti pilar. Tulisan-tulisan itu berasal dari abad ke-1 Sebelum Masehi, yang isinya tentang ucapan persembahan, nama bangunan, hukum, dokumen-dokumen, dan ungkapan perasaan keagamaan. Juga ada yang muncul sesudah abad ke-1 Masehi yang isinya tentang runtuhnya bendungan.²²⁶

Al-Qur'an sendiri menyinggung beberapa istilah yang berkaitan dengan membaca dan menulis sebagaimana dalam surah yang pertama kali turun (QS. al-Alaq [96]: 3–4), seperti ungkapan *iqra'* (bacalah) dan *al-qalam* (pena). Juga, QS. ath-

²²⁵ George Tarabichi, *Min al-Islam al-Qur'an ila Islam al-Hadits: An-Nash'ah al-Musta'nafah* (Beirut: Dar as-Saqi, 2011), hlm. 89–90; Ma'ruf ar-Rashafi, *Kitab asy-Syakhsyah...*, hlm. 166–172; Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 42–48; Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian...*, hlm. 293.

²²⁶ J. Pedersen, *Fajar Intelektualisme Islam: Buku dan Sejarah Penyebaran Informasi di Dunia Arab* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 15–25.

Thuur [52]: 1–3), seperti ungkapan *kitaabum mastuur* (kitab yang ditulis) dan *fi raqqin manshur* (lembaran yang terbuka) (QS. al-Qalam [68]: 1 dan QS. Luqman [31]: 27).²²⁷ Al-Qur'an juga menceritakan kemampuan baca-tulis para tokoh agama masyarakat pra-Islam (QS. al-Furqaan [25]: 5). Ketika mengingkari risalah kenabian Rasulullah Saw., mereka justru meminta agar Allah Swt. menurunkan sesuatu (kitab) dari langit yang bisa mereka baca (QS. al-Israa' [17]: 90–93). Al-Qur'an pun menolak permintaan itu bahwa kendati ada kitab tertulis yang bisa mereka baca, mereka tetap tidak akan beriman (QS. al-An'aam [6]: 7), sembari mengembalikan pertanyaan itu kepada mereka sendiri dengan bentuk pertanyaan "Siapa yang menurunkan kita tertulis kepada nabi mereka, Musa?" (QS. al-An'aam [6]: 91).²²⁸

Ungkapan al-Qur'an ini membuktikan bahwa orang-orang Arab pra-Islam sudah mengenal dan mampu membaca dan menulis, kendati hal itu belum tersebar merata untuk semua orang.²²⁹ Di antara bukti kemampuan membaca dan menulis di kalangan masyarakat Arab adalah adanya lomba syair yang diadakan secara rutin,²³⁰ dan karya syair yang berhasil menjadi juara digantungkan di dinding Ka'bah yang dikenal dengan istilah *al-mu'allaqatus sab'ah*,²³¹ kendati autentisitas syair Jahiliah itu diragukan keberadaannya, kebenarannya, dan kegunaannya dalam menafsiri al-Qur'an.²³²

²²⁷ Abdur Yastar al-Huluji, *Al-Makthuth al-Arabi* (Kairo: Dar al-Mishriyah al-Bananiyah, 2002), hlm. 21–45.

²²⁸ *Ibid.*, hlm. 49–53.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, hlm. 54–67.

²³¹ Abi Abdullah al-Huseini bin Ahmad bin al-Husaini al-Qairzuni, *Syarkh al-Mua'llaqaat as-Sab'ah* (Kairo: Al-Maktabah at-Taufiqiyah, Tanpa Tahun).

²³² Lihat Thaha Husein, *Fi asy-Syi'ri al-Jahili* (Kairo: Ru'yah, 2007). Buku karya Husein ini sudah saya beri komentar ringkas dalam bentuk tulisan artikel ilmiah. Lihat Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus*

Tentu saja, kemampuan membaca dan menulis itu semakin berkembang menjelang bahkan sampai kehadiran Nabi Muhammad Saw. dengan bukti bahwa beliau meminta para sahabat beliau untuk mencatat setiap wahyu yang turun kepada beliau, kecuali sabda yang lahir dari beliau (hadits). Konon, ada sekitar 26–43 orang sahabat nabi yang mempunyai kemampuan membaca dan menulis. Bahkan, di antara mereka, ada yang menulis al-Qur’an untuk dirinya sendiri, seperti Utsman bin Affan Ra., Ali bin Abu Thalib Kw., Zaid bin Tsabit Ra., Ubay bin Ka’ab Ra., Muadz bin Jabal Ra., Abdullah bin Mas’ud Ra., dan Abdullah bin Amr bin ‘Ash Ra. Karena itu, tidak ada kesulitan yang berarti ketika Utsman bin Affan Ra. membentuk tim untuk membukukan al-Qur’an, sembari membakar al-Qur’an koleksi pribadi para sahabat lainnya.²³³

Dengan bukti-bukti normatif dan historis tersebut, bisa dimaknai bahwa istilah *ummi* yang disematkan pada masyarakat Arab pra-Islam dan Nabi Muhammad Saw. tidak tepat dimaknai “tidak bisa membaca dan menulis”. Istilah itu sejatinya dimaknai sebagai kebalikan dari Bani Israil yang disebut Ahlul Kitab karena mereka sudah mempunyai kitab suci. Maka, masyarakat yang tidak memiliki kitab suci, yakni masyarakat Arab, disebut masyarakat yang *ummi* (QS. Ali Imran [3]: 20 dan 75, QS. al-Baqarah [2]: 78, QS. al-Jumu’ah [62]: 2, dan QS. al-A’raaf [7]: 157–158).²³⁴

Muslim: Al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein, Muhammad Abid al-Jabiri (Yogyakarta: Teras, 2014), hlm. 159–200.

²³³ Para ahli menyebut berbeda-beda tentang jumlah mereka. Ada yang berpendapat, mereka berjumlah 23, 25, 26, 40, dan 43, dan seterusnya. ‘Abdul Yastar al-Huluji, *Al-Makhthuth al-‘Arabi...*, hlm. 69–80.

²³⁴ George Tarabichi, *Min al-Islam...*, hlm. 89-90; ‘Aisyah ‘Ajijah, *Al-Wahyu baina Syuruthi Wujudhi wa Tahawwulatih* (Beirut: Manshurat al-Jumal, 2010), hlm. 138–150.

Kedua, jahiliah. Istilah ‘jahiliah’ selama ini dilabelkan secara negatif kepada masyarakat Arab pra-Islam.²³⁵ Mereka dipahami sebagai masyarakat yang bukan hanya buta huruf (*ummi*), tetapi juga bobrok moralnya dan berkeyakinan syirik. Istilah ‘jahiliah’ pun digeneralisir meliputi seluruh dimensi kehidupan mereka. Seolah masyarakat Arab pra-Islam tidak memiliki kebaikan dan kelebihan sama sekali.²³⁶

Pandangan seperti ini mendapat kritik dari beberapa pemikir Muslim kontemporer. Istilah ‘jahiliah’ mempunyai beberapa makna. Di antaranya adalah tidak mengetahui sesuatu, cepat marah, dan berbuat zhalim. Muncul perdebatan tentang masalah ini. Ada yang berpendapat masyarakat Arab adalah bodoh dalam segala hal, dan ada yang berpendapat masyarakat Arab hanya bodoh dalam bidang agama, tetapi mempunyai ilmu pengetahuan di bidang lainnya. Dalam beragama, ia bermakna tidak mengetahui Allah Swt., mengingkari keberadaan-Nya, dan menyekutukan-Nya.²³⁷ Apakah masyarakat Arab tidak mengetahui sesuatu, termasuk tidak mengetahui Allah Swt.? Tentu saja, tidak. Menurut Thaha Husein, masyarakat Arab adalah masyarakat yang cerdas, mempunyai ilmu pengetahuan, berpengalaman, mengetahui Allah Swt., dan berperadaban. Bahkan, Umar bin Khathab Ra. berkata, “Dunia Arab adalah materi ajaran Islam.” Ungkapan ini menunjukkan betapa hukum-hukum, kaidah-kaidah, aturan-

²³⁵ Al-Qur’an menyematkan istilah ‘ummi’ kepada Nabi Muhammad Saw., tidak demikian dengan istilah ‘jahiliah’. Istilah ‘jahiliah’ hanya disematkan kepada masyarakat Arab pra-Islam.

²³⁶ Pandangan seperti ini bahkan digeneralisir oleh sebagian kalangan, seperti Abdul Wahhab, Abul A’la al-Maududi, dan Sayyid Qutb, untuk melabeli masyarakat sekarang lebih jahiliah daripada masyarakat Jahiliah pra-Islam. Lihat Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018).

²³⁷ Muhammad Sa’id al-Ashmawi, *Al-Khilafah al-Islamiyah...*, hlm. 63–68.

aturan, tradisi-tradisi, keagamaan, sosial, politik, ekonomi, dan hak asasi yang ada di sana menginspirasi Islam.²³⁸

Jika kita melihat masyarakat Arab pra-Islam dari sudut pandang al-Qur'an, kita akan menemukan suatu gambaran masyarakat yang berperadaban (bisa membaca dan menulis), yang kuat dalam berargumen dan berkeyakinan. Al-Qur'an menceritakan tentang rasionalitas masyarakat Arab pra-Islam, yang tidak ditemukan dalam syair, yakni kemampuannya dalam berdebat²³⁹ dan kuat dalam berkeyakinan.²⁴⁰ Al-Qur'an juga menceritakan tentang adanya hubungan masyarakat Arab dengan masyarakat non-Arab, seperti Persia dan Romawi, dalam berbagai bidang, baik dalam politik mau pun ekonomi.²⁴¹ Selain itu, ada banyak tradisi Arab pra-Islam yang diadopsi al-Qur'an dengan diisi muatan baru yang sesuai dengan Islam.²⁴²

Khalil Abdul Karim melansir beberapa sisi kehidupan masyarakat Arab pra-kenabian yang dinilai positif dan menginspirasi Islam, baik dalam bidang syiar agamanya, peperangannya, maupun syiar-syiar politiknya.²⁴³ Masing-

²³⁸ Khalil Abdul Karim, *Al-Judhur at-Tarikhiyah...*, hlm. 19; Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Ushul asy-Syari'ah* (Kairo: Dar ath-Thinani li an-Nashr, 2013), hlm. 115.

²³⁹ Thaha Husein, *Fi Asy-Syi'ri...*, hlm. 83.

²⁴⁰ Thaha Husein, *Mir'ah al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1998), hlm. 10–20.

²⁴¹ Thaha Husein, *Fi Asy-Syi'ri...*, hlm. 84–85.

²⁴² Tosihiku Izutsu, *Etika Beragama dalam al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 113–157.

²⁴³ Para penulis sejarah Arab pra-kenabian berbeda-beda dalam melansir sisi kehidupan masyarakat Arab, tergantung tujuan tulisan mereka. Khalil Abdul Karim, misalnya, melansir beberapa tradisi masyarakat Arab pra-kenabian Nabi Muhammad Saw. yang ia nilai menginspirasi Islam, seperti iklim Jazirah Arab secara umum, kehidupan sosial masyarakat Arab, kehidupan ekonominya, kehidupan nalarnya, keyakinan-keyakinannya, keagamaannya, dan politiknya. Tentu saja, masing-masing orang melihat sisi yang berbeda-beda dari sisi kehidupan masyarakat Arab pra-Islam. Ada yang melihatnya secara negatif, dan ada yang melihatnya secara positif. Bagi seseorang yang melihatnya secara positif, ragam sisi kehidupan masyarakat Arab pra-kenabian itu dinilai sebagai sesuatu yang menginspirasi Islam. Lihat Khalil Abdul Karim, *Al-Judhur at-Tarikhiyah li asy-Syari'ah al-Islamiyah* (Kairo: Dar al-Mishra al-Mahrusah, 1997); Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Al-Khilafah al-Islamiyah...*, hlm. 63–114.

masing sisi kehidupan itu memuat tradisi masyarakat Arab yang kemudian diambil secara selektif dan kritis oleh Islam. Misalnya dalam sisi keagamaan, masyarakat Arab terbiasa menghormati Ka'bah, mengerjakan ibadah haji dan umrah, menyucikan bulan Ramadhan, memuliakan Nabi Ibrahim As., dan berkumpul pada hari Jum'at. Juga, dalam sisi politik, mereka terbiasa bermusyawarah dan berkhilafah. Bukankah itu semua ada di dalam Islam?²⁴⁴

Pemaknaan ulang terhadap kedua istilah yang selama ini dilabelkan secara negatif kepada masyarakat Arab pra-Islam itu tidak dimaksudkan untuk menghilangkan sama sekali sisi negatif kehidupan mereka. Kita tidak berarti menolak adanya masyarakat yang bodoh dan bobrok di kalangan mereka. Namun, kondisi seperti itu merupakan suatu hal yang biasa terjadi di masyarakat mana pun.²⁴⁵ Tidak mempunyai kitab suci merupakan suatu kondisi yang negatif, sebagaimana bobrok secara moral adalah juga negatif. Penulis hanya mencoba menampilkan sisi lain dari kedua istilah itu yang bisa digunakan untuk melihat Islam lebih rasional dan argumentatif. Dengan pemaknaan ulang kedua istilah (*ummi* dan *jahiliah*) itu, kita bisa berkesimpulan bahwa Nabi Muhammad Saw. itu adalah orang hebat, dan Islam yang beliau bawa adalah agama yang hebat. Sebab, beliau dengan Islamnya mampu mengubah masyarakat

²⁴⁴ Sisi inilah yang kemudian menginspirasi Al-Ashmawi untuk melihat relasi khilafah Islamiyah dengan masyarakat Arab pra-kenabian Nabi Muhammad Saw. Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Al-Khilafah al-Islamiyah* (Beirut: Al-Intishar al-'Arabi, 2004).

²⁴⁵ Menurut Thaha Husein, ada dua kategori masyarakat pada setiap umat. *Pertama*, golongan masyarakat yang tercerahkan, yang mempunyai kelebihan dalam bidang sumber daya kemanusiaannya, kecerdasannya, dan ilmu pengetahuannya. *Kedua*, golongan masyarakat awam yang tidak mempunyai kelebihan sebagaimana yang pertama. Yang kedua ini ditunjukkan al-Qur'an sebagai golongan yang hanya berkemampuan mengikuti apa yang dipegang pemimpinnya. Mereka tidak mempunyai kemampuan berfikir secara mandiri yang membuatnya bisa puas menemukan kebenarannya. Thaha Husein, *Fi Asy-Syi'ri...*, hlm. 83–84.

Arab pra-Islam yang hebat, yang sudah mulai mengenal tradisi baca-tulis dan beragama polities (syirik) yang tak berkitab suci, menjadi masyarakat yang berperadaban dan berkeyakinan monoteis yang berkitab suci.

2. Pra-Pengetahuan dan Pra-Keyakinan

Sejalan dengan pemaknaan ulang kedua istilah yang berkonotasi negatif tersebut, kita tidak perlu heran jika masyarakat Arab pra-Islam 'dengan mudah' menerima dan memahami Islam. Sebab, dengan kualitas yang dimiliki, mereka dapat bergumul dengan pengetahuan-pengetahuan dan keyakinan-keyakinan yang telah berkembang merata di antara mereka, yang tentu saja membentuk pra-pengetahuan dan pra-keyakinan pada diri mereka.²⁴⁶ Pra-pengetahuan dan pra-keyakinan itulah yang membantu mereka dengan mudah memahami Islam. Ada beberapa hal di antara yang membentuk pra-pengetahuan dan pra-keyakinan mereka.

²⁴⁶ Apa argumen adanya pra-pengetahuan dan pra-keyakinan? Sebagaimana disinggung sebelumnya, manusia mempunyai dua dimensi pengetahuan: pengetahuan apriori yang berkaitan dengan hal-hal yang bersifat universal, dan pengetahuan aposteriori yang berkaitan dengan hal-hal yang bersifat partikular. Pengetahuan aposteriori diperoleh melalui pengalaman dan belajar karena secara hermeneutis, manusia hidup dalam ruang sejarah dan ia dibentuk oleh sejarah. Realitas sejarah mengisi ruang kosong manusia sehingga manusia bisa dikatakan sebagai cermin retak realitas sejarah. Manusia yang menyejarah tadi, secara hermeneutis, mempunyai pra-pengetahuan dan pra-keyakinan yang sesuai realitas sejarah hidupnya. Teori hermeneutika yang berpendapat bahwa manusia dibentuk oleh sejarah sehingga manusia mempunyai pra-pengetahuan yang dengannya manusia menafsiri teks adalah hermeneutika filosofis yang ditokohi oleh Gadamer. Muhammad Mujtahid asy-Syabistari, *Hermeneutiq al-Qur'an wa as-Sunnah* (Beirut: Al-Intishar al-'Arabi, 2013), hlm. 13–47; Sahiron Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir: Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer" [Makalah dalam *Annual Conference Kajian Islam* oleh Dipertais Depag RI di Bandung, 26–30 November 2006]; Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq, 2008), hlm. 67–73. Lihat juga Aksin Wijaya, *Arah Baru...*, hlm. 178–190.

Pertama, tradisi sastra dan ramalan. Masyarakat Arab pra-Islam terbiasa menghormati figur penyair dan peramal. Kedua figur itu diyakini biasa berhubungan dengan jin, sosok makhluk halus yang diciptakan oleh Tuhan.²⁴⁷ Dalam mencari inspirasi, para sastrawan dan peramal bergantung pada jin karena diyakini jin dapat menangkap fenomena alam, realitas alam gaib dari langit sehingga para sastrawan dan dukun mampu menangkap suatu informasi yang tidak dapat ditangkap pancaindra manusia pada umumnya, serta memberikannya kepada masyarakat yang membutuhkan. Masyarakat Arab meyakini kemampuan keduanya. Keyakinan terhadap tradisi seperti ini menyiratkan adanya tiga unsur penting dalam keyakinan masyarakat Arab, yakni keyakinan pada karisma figur (penyair dan peramal),²⁴⁸ adanya mediator dan Dzat yang Gaib.

Keyakinan terhadap fenomena itu membawa implikasi teologis pada bentuk ‘potensi’ penerimaan masyarakat Arab terhadap wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw. Sebab, wahyu al-Qur’an yang diturunkan oleh Tuhan kepada Nabi Muhammad Saw. secara eksistensial memenuhi tiga syarat tradisi keyakinan masyarakat Arab pra-kenabian tersebut. Nabi Muhammad Saw. sendiri merupakan cermin figur karismatik yang bahkan mampu mengalahkan karisma para penyair dan peramal yang sudah lama menjadi figur mereka; Jibril sebagai sosok mediator²⁴⁹ yang bertugas menyampaikan pesan dari

²⁴⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūn an-Naḥḥ: Dirasah fi Ulum al-Qur’an* (Beirut: Al-Markaz at-Tsaqafi al-‘Arabi, 2000), hlm. 34.

²⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 34; Abdullah Seed, “Rethinking ‘Revelation’ As Precondition For Reinterpreting The Qur’an: A Qur’anic Perspective”, *Journal of Qur’anic Studies (Center for Islamic Studies, School of Oriental and African Studies University of London)*, Vol. 1, 1999, hlm. 95–97; Muhammad Karim al-Kawwaz, *Kalamullah: Al-Janib asy-Syafahi min azh-Zhahirah al-Qur’aniyah* (London: Dar as-Saqi, 2002), hlm. 23–25; dan Tosihiku Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 185–187.

²⁴⁹ Dalam konteks ini, belum tentu Jibril benar-benar berperan sebagai mediator

Dzat yang Gaib; dan, al-Qur'an sebagai pesan gaib yang dibawa oleh Jibril dari Dzat yang Gaib (Allah Swt.).²⁵⁰

Kedua, kepercayaan dan keyakinan keagamaan. Masyarakat Arab pra-Islam sudah mengenal agama-agama Samawi, seperti Hanifiyah, Yahudi, dan Nasrani yang mengajarkan bahwa para nabi agama Samawi itu mendapat perintah ajarannya dari Allah Swt. melalui perantara malaikat. Orang-orang musyrik Arab sebenarnya juga mempunyai keyakinan yang sama dengan para penganut agama Samawi itu. Mereka meyakini dan mengetahui unsur-unsur keyakinan agama Samawi, seperti adanya Allah Swt., malaikat sebagai perantara, nabi-nabi Allah Swt., kitab-kitab Samawi, adanya jin, setan, dan iblis, termasuk bagaimana mereka berhubungan.²⁵¹ Yang membedakannya adalah cara mereka berhubungan dengan Allah Swt. Mereka menyembah Allah Swt. melalui perantara, baik malaikat dan manusia maupun buatan manusia berupa patung.

Turun dalam realitas sejarah seperti itu, tentu wahyu yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. dan disampaikan kepada masyarakat Arab kala itu mendapat respons positif, mudah dipahami, dan dengan mudah pula diterima sebagai kebenaran yang bersifat Ilahi oleh mereka. Jika ada penolakan, itu tidak berkaitan dengan unsur-unsur pewahyuan atau motif keagamaan, melainkan karena rasa sombong mereka sebagai

dalam komunikasi Tuhan dengan Nabi Muhammad Saw. Bisa jadi, Nabi Muhammad Saw. menggunakan Jibril sebagai sebuah strategi agar secara eksistensial al-Qur'an yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. mudah diterima di kalangan masyarakat Arab yang telah terbiasa meyakini adanya mediator dalam mencari informasi tentang peristiwa yang akan dialami mereka dihari-hari mendatang. Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2012), hlm. 44–47.

²⁵⁰ Pembahasan detail tentang fenomena pra-pemahaman dan pra-keyakinan masyarakat Arab pra-Islam, dapat dilihat dalam 'Aisyah 'Ajiyah, *Al-Wahyu baina Syuruthi...*, hlm. 51–115.

²⁵¹ *Ibid.*

pembesar Arab, baik orang-orang kaya, politisi, maupun para penyairnya.²⁵²

3. Retorika al-Qur'an

Kemudahan memahami Islam dengan berbagai unsurnya itu juga dipengaruhi oleh retorika al-Qur'an yang berbicara sesuai konteksnya. Al-Qur'an berbicara secara apresiatif-kritis tentang tema-tema yang sudah familiar di kalangan masyarakat Arab pra-Islam, seperti tentang kepercayaan, keyakinan keagamaan, sosial budaya, ekonomi, ilmu pengetahuan, baik yang mereka alami maupun yang dialami masyarakat non-Arab, tetapi mereka mendengarnya melalui kisah. Retorika al-Qur'an benar-benar canggih, baik dari sisi metode berwacananya maupun tema yang diwacanakannya.

Misalnya, ketika berhadapan dengan masyarakat Arab non-Ahlul Kitab, al-Qur'an berbicara tentang keyakinan dan pengetahuan mereka terhadap malaikat, hubungan mereka dengan malaikat, dan menisbatkan malaikat sebagai anak perempuan Allah Swt. (QS. an-Nahl [16]: 57–58, QS. al-Israa' [17]: 40, QS. al-Anbiyaa' [21]: 26–29, QS. Saba' [34]: 40–41, QS. ash-Shaaffaat [37]: 149–157, QS. az-Zukhruf [43]: 15–22, QS. an-Najm [53]: 19–27, QS. al-An'aam [6]: 8, QS. Huud [11]: 12, QS. al-Hijr [15]: 6–7, dan QS. ash-Shaaffaat [37]: 149–152). Ketika berhadapan dengan masyarakat Ahlul Kitab, al-Qur'an berbicara secara kritis tentang klaim kaum Yahudi sebagai pihak yang paling berhak menyandang penganut agama Nabi Ibrahim As. Agama Nabi Ibrahim As., menurut mereka, adalah agama Yahudi. Mereka mengklaim Aziz adalah anak Allah Swt. (QS. at-Taubah [9]: 30). Ketika berbicara tentang kaum

²⁵² Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian...*, hlm. 346–349.

Nasrani,²⁵³ al-Qur'an mengisahkan sebagian kaum Nasrani yang menuhankan Maryam As. (QS. al-Maa'idah [5]: 75 dan 116), dan bahwa *Al-Masih* adalah Allah Swt. dalam konsep Trinitas (QS. an-Nisaa' [4]: 171 dan QS. al-Maa'idah [5]: 17, 73). Isa al-Masih sebagai Allah Swt. dalam Trinitas karena kelahirannya tanpa ayah.

Ketika berhadapan dengan kedua kelompok masyarakat itu (non-Ahlul Kitab dan Ahlul Kitab), al-Qur'an berbicara secara kritis tentang sesuatu yang menjadi tema debat di antara mereka, misalnya apakah Allah Swt. mempunyai anak ataukah tidak, lalu siapa anak-anak Allah Swt. Menurut orang-orang musyrik Arab, Allah Swt. mempunyai anak, yakni malaikat. Menurut mereka, keyakinan mereka itu lebih rasional daripada keyakinan kaum Yahudi dan Nasrani, bahwa Uzair dan Nabi Isa As. adalah anak Allah Swt. Alasan mereka cukup sederhana. Malaikat itu benar-benar ada dan berbentuk ruhani (non-materi), sedangkan Uzair dan Nabi Isa As. berbentuk materi. Tidak mungkin materi lebih hebat dari pada ruhani. Mereka pun meyakini Tuhan mereka lebih baik daripada Tuhan kaum Yahudi dan Nasrani (QS. az-Zukhruf [43]: 47-50).

Jadi, karena masyarakat Arab adalah masyarakat yang ber peradaban (bisa membaca dan menulis) dan berkeyakinan sehingga mereka mempunyai pra-pengetahuan dan pra-keyakinan, ditambah lagi tema-tema yang dibicarakan oleh al-Qur'an itu sesuai dengan konteks pengetahuan dan keyakinan mereka, maka bisa dimaklumi (dimengerti) ketika mereka 'dengan mudah' menerima dan memahami Islam dengan berbagai unsurnya, termasuk turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad Saw. Jika, misalnya, ada penolakan, itu tidak berkaitan dengan unsur-unsur pewayhuan atau motif

²⁵³ Muhammad Izzat Darwazah, *Asyrun an-Nabi...*, hlm. 750.

keagamaan, melainkan karena rasa sombong mereka sebagai pembesar Arab, baik orang-orang kaya, politisi, maupun para penyairnya.²⁵⁴

E. Penutup

Pembahasan tersebut memberikan tiga kesimpulan. *Pertama*, beragama itu bersifat *fithri* (apriori) ketika berkaitan dengan hal-hal yang bersifat universal, tetapi bersifat pilihan ketika berkaitan dengan hal-hal yang bersifat partikular. *Kedua*, masyarakat Arab pra-Islam memilih agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. karena dipengaruhi oleh fanatisme etnis, suku, dan kualitas personal figur Nabi Muhammad Saw. *Ketiga*, masyarakat Arab pra-Islam dengan mudah menerima dan memahami agama Islam karena mereka mempunyai kualitas yang memadai, mempunyai pra-pemahaman dan pra-keyakinan, serta strategi jitu retorika al-Qur'an dalam menyampaikan pesannya.

²⁵⁴ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian...*, hlm. 346–349.

Bab 4

Berislam Secara Etis: Dari Teologi Kebencian ke Etika Beragama

A. Pendahuluan

Tulisan ini dilatarbelakangi oleh munculnya fenomena beragama yang menebar kebencian (*religious hate speech*) dari sebagian kelompok umat Islam Indonesia yang hanya menekankan pada kebenaran teologis, sembari melupakan etika beragama dan etika hidup bersama umat beragama. Fenomena ini sebenarnya sudah lama terjadi, tetapi semakin semarak sejak pemilihan Gubernur DKI Jakarta pada tahun 2017 yang melibatkan Ahok (Basuki Tjahaya Purnama) sebagai penganut agama Kristen dengan calon lain yang beragama Islam, seperti Anies Baswedan dan Agus Harimurti Yudhoyono. Para pendukung Anies dan Agus menggunakan isu agama untuk meraih simpati masyarakat sekaligus menjatuhkan Ahok sebagai petahana yang masih unggul dalam berbagai jajak pendapat. Bisa dikatakan, kepentingan politik memanfaatkan isu agama sehingga lahir fenomena kebencian atas nama agama. Tentu saja, tindakan mereka tidak hanya membuat

penganut agama Kristen dan sebagian besar umat Islam yang moderat tersinggung, tetapi juga membuat bangsa Indonesia mengalami perpecahan.

Mengapa penggunaan agama dalam politik justru melahirkan kebencian? Bukankah sejatinya agama membawa kedamaian? Agama, terutama Islam, memang mengajarkan kedamaian, kerukunan, saling menolong, toleransi, etika, dan sama sekali menolak kekerasan kecuali dalam keadaan terpaksa. Tetapi, al-Qur'an sebagai kitab suci Islam mengandung ragam makna sehingga pemahaman dan keyakinan terhadap Islam tergantung pada pemahaman mereka atas al-Qur'an.

Sebagian umat Islam yang berafiliasi dengan Islam Khawarij-Wahhabi²⁵⁵ dan Islamisme,²⁵⁶ seperti Front Pembela Islam (FPI),²⁵⁷ Hizbut Tahrir Indonesia (HTI),²⁵⁸ dan beberapa organisasi Islam lainnya yang bergabung dalam Gerakan Nasional Pengawal Fatwa MUI (GNPF-MUI),²⁵⁹ memahami

²⁵⁵ Khawarij-Wahhabi didirikan oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (1115–1206 H/1703–1792 M) dari Najed di Arab Timur.

²⁵⁶ Tentang istilah gerakan Khawarij-Wahhabi dan Islamisme, lihat Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018).

²⁵⁷ Front Pembela Islam (FPI) didirikan oleh Muhammad Rizieq Shihab pada 17 Agustus 1998.

²⁵⁸ Hizbut Tahrir (HT) didirikan oleh Taqiyuddin an-Nabhani (1909–1979 M) bersama Daud Hamdan dan Namr al-Mishri di Palestina pada tahun 1952. Awalnya, HT hendak mengუსung kebangkitan Islam dalam melawan penjajah. Ketika dibawah ke Indonesia, HT berubah menjadi Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Pembawanya adalah Abdurrahman al-Baghdadi dan Muhammad Mustafa, sekitar tahun 1982–1983. Mereka menyebarkannya di kampus-kampus Indonesia, terutama kampus-kampus umum. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2009), hlm. 100–102.

²⁵⁹ GNPF-MUI adalah salah satu gerakan Islam di Indonesia yang muncul menjelang Pemilihan Gubernur DKI Jakarta sekitar tahun 2017. Gerakan ini pada awalnya muncul untuk memprotes pernyataan Gubernur DKI, Basuki Tjahya Purnama (Ahok), yang dituduh melecehkan agama Islam karena menggunakan QS. al-Maa'idah [5]: 51 dalam sambutannya di Kepulauan Seribu sekitar bulan Oktober 2016. Ahok bermaksud menyadarkan masyarakat agar tidak terkecoh oleh lawan politiknya yang sering kali menggunakan al-Qur'an dalam perhelatan politik, termasuk dalam

agama secara teologis dan eksklusif. Kebenaran teologis eksklusif yang diyakini oleh gerakan ‘Islam syariat’ itu, meminjam istilah yang dibuat oleh Haedar Nashir,²⁶⁰ diikuti pula dengan prinsip “katakanlah kebenaran itu walau melahirkan kepahitan.” Prinsip ini mengandaikan bahwa kebenaran itu harus disampaikan, baik dalam bentuk wacana maupun aksi lapangan, walaupun rasa pahit yang akan mereka hadapi. Mungkin saja, prinsip seperti ini awalnya untuk menegaskan betapa dirinya siap menghadapi risiko yang akan muncul dari sikapnya menyampaikan kebenaran itu. Diasumsikan bahwa risiko itu kembali pada dirinya. Mereka rela mati demi membela kebenaran teologis yang diyakininya, dan yang diharapkan adalah mati syahid, lalu masuk surga.

Masalahnya, rasa pahit itu justru dialami pihak lain. Sebab, kebenaran teologis eksklusifnya itu tidak hanya ditunjukkan kepada pemerintah yang tidak mereka dukung secara politis, tetapi juga kepada warga negara lain yang berbeda agama, organisasi keagamaan, dan pilihan politik. Bahkan, mereka menegakkannya dengan cara-cara kekerasan, baik kekerasan fisik, seperti menghancurkan tempat-tempat ibadah penganut Ahmadiyah dan beberapa tempat hiburan legal, maupun kekerasan wacana, seperti menuduh pihak lain sebagai sesat, kafir, pelaku bid’ah, *thaghut*, musyrik, PKI, dan *cebong*. Mereka juga membuat fitnah, menyebarkan berita bohong, memprovokasi, dan menghasut, menghina, merampas kekayaan penganut agama lain, mengeksploitasi dalil-dalil al-Qur’an dan hadits, dan menyebarkan paham misoginis.

pemilihan kepala daerah. Namun, kasus ini justru dijadikan senjata oleh lawan-lawan politiknya untuk menyerang Ahok sebagai penista agama.

²⁶⁰ Haedar Nashir, *Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2013).

Tuduhan-tuduhan ini merupakan bagian dari ujaran kebencian. Karena sering kali mengatasnamakan agama dalam menebar kebenciannya, bisa dikatakan bahwa mereka melakukan tindakan *religious hate speech* (teologi kebencian), yakni ungkapan kebencian berlatar belakang agama, kepercayaan, aliran, mazhab, sekte, dan atribut keagamaan lainnya.²⁶¹

Teologi kebencian itu tentu saja mencederai etika beragama dan etika hidup bersama umat beragama di Indonesia. Mencederai etika beragama karena dengan etika beragama itulah Nabi Muhammad Saw. diutus ke dunia ini: “*Saya diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.*” Bahkan, sabda nabi: “*Orang Mukmin yang paling utama adalah ia yang paling baik akhlaknya (etikanya).*”²⁶² Dikatakan mencederai etika hidup bersama umat beragama karena Indonesia mengakui keberadaan enam agama dan aliran-aliran kepercayaan. Dengan dua etika itu, umat beragama sejatinya hidup rukun, saling bekerja sama dan tolong-menolong di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berideologi Pancasila dan ber-Bhinneka Tunggal Ika ini.

Jika istilah NKRI dibuat oleh para pendiri negara maka adalah Empu Tantular, seorang pujangga di zaman Kerajaan Majapahit (1293–1478), yang membuat motto ‘Bhinneka Tunggal Ika’. Motto ini menandakan kondisi multikultur atau pluralitas bangsa Indonesia yang luas dan plural, yakni pluralitas etnis, ras, suku, golongan, dan agama. Akan tetapi, sebuah negara tidak hanya membutuhkan motto, tetapi juga memerlukan ideologi dan falsafah bangsa. Sebab, ideologi,

²⁶¹ Nazaruddin Umar, *Jihad Melawan Religious Hate Speech* (Jakarta: Quanta/Kompas Gremedia, 2019), hlm. 2.

²⁶² Nurcholish Madjid, “Islam, Iman, dan Ihsan sebagai Trilogi Ajaran Ilahi” dalam Budhy Munawar-Rachman [Ed.], *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 472–473.

menurut Faisal Ismail, memberikan kejelasan identitas nasional, kebanggaan, dan kekuatan yang bisa mengilhami untuk mencapai cita-cita sosial dan politik, menjadi penggerak dinamis bagi kehidupan organisasi dan lembaga politik; dan, dalam kehidupan berbangsa, ideologi berfungsi menyatukan rakyat dalam organisasi politik untuk melakukan tindakan politik secara objektif. Para pendiri negara ini menyadari betul nilai pentingnya ideologi nasional dalam pembangunan sosial politik bangsa Indonesia.²⁶³ Setelah melakukan debat kreatif-inovatif menjelang kemerdekaan Indonesia, para pemimpin negara akhirnya berhasil merumuskan ideologi negara yang disepakati: Pancasila.²⁶⁴ Istilah Pancasila ini, menurut Faisal Ismail, sebenarnya jauh sebelumnya sudah digunakan oleh dua empu terkenal yang hidup pada zaman Kerajaan Majapahit di bawah kepemimpinan Hayam Wuruk, yakni Empu Prapanca dalam karyanya, *Negarakertagama*, dan Empu Tantular dalam karyanya, *Sutasoma*.²⁶⁵

Sejalan dengan deskripsi tersebut, tulisan ini membahas secara deskriptif dan kritis tentang etika beragama dalam Islam dengan mengacu pada dua masalah utama: apa dan bagaimana sebenarnya struktur konseptual Islam? Bagaimana Islam mengajarkan umatnya dalam beragama dan hidup bersama umat beragama? Kedua pertanyaan itu saling berhubungan. Pemahaman terhadap yang pertama mempengaruhi pemahamannya terhadap yang kedua. Misalnya, jika pemahaman terhadap struktur konseptual Islam cenderung teologis, biasanya etika hidup beragama diabaikan. Untuk itu, digunakan

²⁶³ Faisal Ismail, *Ideologi, Hegemoni, dan Otoritas Agama* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 15.

²⁶⁴ Secara historis, Pancasila sebagai ideologi negara benar-benar tahan uji karena ia mempunyai dimensi realitas, dimensi idealisme, dan dimensi fleksibilitas. Faisal Ismail, *Ibid.*, hlm. 23–25.

²⁶⁵ Faisal Ismail, *Ideologi...*, hlm. 2–4.

metode etika. Mengapa etika? Sebab, persoalan tersebut tidak semata-mata persoalan teologis, melainkan dan terutama berkaitan dengan persoalan etika Islam tentang hidup beragama dan hidup bersama umat beragama. Yang diharapkan dari tulisan ini adalah agar umat Islam tidak hanya mementingkan kebenaran teologis dalam beragama, tetapi kebenaran etis.

Ada beberapa literatur yang menulis etika Islam, baik yang berkaitan dengan istilah-istilah kuncinya di dalam al-Qur'an, hubungan etika dengan hukum Islam, hubungan etika dengan epistemologi, maupun hubungan etika Islam dengan dunia internasional. Di antara yang membahas istilah-istilah kunci akhlak atau etika di dalam al-Qur'an adalah Samir Riswani,²⁶⁶ Abdurrahman Halili,²⁶⁷ dan Mu'taz al-Khatib.²⁶⁸ Sedangkan yang menulis tentang hubungan etika al-Qur'an dengan hukum Islam adalah Khaled Abou El Fadl,²⁶⁹ yang menulis tentang hubungan etika dengan epistemologi dalam tradisi pemikiran Islam klasik adalah Mariam al-Attar,²⁷⁰ dan, yang menulis tentang etika dalam Islam berikut pergeseran istilah-istilah kunci di dalamnya adalah Ataullah Siddiqui.²⁷¹ Ada lagi yang menulis etika Islam dan hubungannya dengan realitas dunia kontemporer, baik dalam kaitannya dengan politik maupun

²⁶⁶ Samir Riswani, "Ad-Dar al-Akhlaqi li al-Qur'an: Qira'ah fi Ba'di al-Muqarabat al-Haditsah", *Journal of Islamic Ethics (JIE) BRILL*, 2017, hlm. 158–194.

²⁶⁷ Abdurrahman Halili, "Mafhum al-Birru wa al-Mandzumah al-Akhlaqiyah al-Qur'aniyah: Al-Bun'yah wa as-Siyah", *Journal of Islamic Ethics (JIE) BRILL*, 2017, hlm. 122–154.

²⁶⁸ Mu'taz al-Khatib, "Ayat al-Akhlaq: Su'al Akhlaq 'Inda al-Mufasirin.", *Journal of Islamic Ethics (JIE) BRILL*, 2017, hlm. 83–121.

²⁶⁹ Khaled Abou El Fadl, "Qur'anic Ethics and Islamic Law", *Journal of Islamic Ethics (JIE) BRILL*, 2017, hlm. 7–28.

²⁷⁰ Mariam al-Attar, "Meta-Ethics: A Quest for an Epistemological Basis a Moralty in Classical Islamic Thought", *Journal of Islamic Ethics (JIE) BRILL*, 2017, hlm. 29–50.

²⁷¹ Ataullah Siddiqui, "Ethics in Islam: Key Concepts and Contemporary Challenges", *Journal of Moral Education*, Vol. 26, No. 4/1997, hlm. 423–431.

hubungan internasional, yakni Chaudhry Ghafran dan Sofia Yasmin;²⁷² Yueqin LIU;²⁷³ Muhammed A. Muqtedar Khan;²⁷⁴ serta, Cassandra Chaney dan Wesley T. Church.²⁷⁵ Tulisan saya secara spesifik difokuskan pada etika beragama dan hidup bersama umat beragama di Indonesia, terutama etika terhadap pemerintah, terhadap sesama manusia dan terhadap penganut agama yang berbeda.

B. Metode Etika

Manusia adalah *an acting person*. Manusia adalah makhluk yang berperilaku dan melakukan sesuatu. Perilaku manusia bisa dinilai dari berbagai sudut pandang, baik ekonomi, politik, budaya maupun dan terutama moral dan etika. Dari sudut pandang moral dan etika, perilaku manusia dilihat dari sisi baik dan buruknya. Tetapi, baik dan buruknya itu tidak berkaitan dengan tingkah lakunya yang spesifik, melainkan dari kepribadiannya. Misalnya, Budi adalah guru yang baik, tetapi ia kurang baik mengajar. Ungkapan ini mengandung dua sudut pandang. Sudut pandang pertama dilihat dari sudut moral, yang kedua dari sudut profesinya sebagai guru. Secara moral, ia orang baik. Tetapi, sebagai profesi guru, ia kurang baik. Yang menjadi bidikan tulisan ini adalah sudut moralnya.²⁷⁶

²⁷² Chaudhry Ghafran & Sofia Yasmin, "Ethical Governance: Insight from the Islamic Perspective and an Empirical Enquiry", *Journal of Business Ethics*, 9 Mei 2019.

²⁷³ Yueqin LIU, "The Coordination Function of Islamic Ethics in Transforming Islamic Societies", *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, 17 Juli 2018.

²⁷⁴ Muhammed A. Muqtedar Khan, "Islam as an Ethical Tradition of International Relations", *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8, No. 2/1997, hlm. 177-192.

²⁷⁵ Cassandra Chaney & Wesley T. Church, "Islam in the 21st Century: Can the Islamic Belief System and the Ethics of Social Work be Reconciled", *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought*, Vol. 36, No. 5/25 April 2017.

²⁷⁶ K. Bertens, *Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 2011), hlm. 3-7; K. Bertens, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2019), hlm. 219-220.

Dalam kehidupan sehari-hari, dikenal dua istilah yang saling berhubungan, yakni moral dan etika. Keduanya berbeda tipis, tetapi saling berhubungan. Istilah moral bisa digunakan dalam dua bentuk, yakni sebagai adjektif (kata sifat) dan sebagai nomina (kata benda). Jika digunakan sebagai kata sifat, maknanya sama dengan etis. Jika digunakan sebagai nomina, istilah moral bermakna nilai-nilai atau norma-norma moral yang dipegang oleh seseorang atau masyarakat tertentu untuk mengatur tingkah lakunya. Bisa dikatakan, moral atau moralitas adalah baik dan buruknya suatu tingkah laku moral manusia. Sedangkan etika berbentuk nomina (kata benda). Ia mengandung tiga makna, dan ketiganya saling berhubungan: sebagai nilai-nilai dan norma-norma moral, sebagai kode etik, dan ilmu tentang yang baik dan yang buruk dilihat dari segi moral. Bisa juga dikatakan sebagai studi moralitas. Makna ketiga ini sama artinya dengan filsafat moral, etika filosofis,²⁷⁷ atau teori etika.²⁷⁸

Kajian tentang teori etika, menurut Bertens, ada tiga kategori, yakni etika deskriptif, etika normatif, dan metaetika. Etika deskriptif adalah teori etika yang sekadar melukiskan fenomena moral tanpa memberikan penilaian praktis akan baik dan buruknya perilaku atau tingkah laku seseorang atau masyarakat; etika normatif, yang juga disebut sebagai etika filosofis, berupaya mencari pendasaran nilai-nilai dan norma-norma dasar perilaku seseorang dan masyarakat, dan di sini mulai muncul penilaian tentang baik dan buruknya perilaku seseorang atau masyarakat; dan, metaetika, yang juga disebut filsafat moral aliran analitis, berbicara secara filosofis tentang konteks bahasa yang digunakan di dalam perilaku moral,

²⁷⁷ Etika bisa disebut juga sebagai refleksi filosofis tentang moral. Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan* (Bandung: Kompas, 2003), hlm. 186–188.

²⁷⁸ K. Bertens, *Pengantar Filsafat...*, hlm. 224–225.

seperti apa itu baik, buruk, adil, wajib, bebas, tanggung jawab, dan sebagainya.²⁷⁹

Ketiga kategori teori etika itu akan digunakan untuk mendeskripsikan, menilai, dan mengkritisi perilaku beberapa gerakan Islam yang selama ini melakukan aksi kekerasan dan menebar kebencian atas nama agama. Untuk itu, sajian berikut dimulai dari paparan tentang struktur konseptual Islam untuk menegaskan betapa Islam tidak hanya bertumpu pada kebenaran teologis, apalagi disampaikan dengan penuh kebencian, tetapi juga dan terutama bertumpu pada kebenaran etis. Lalu, dilanjutkan pada pembahasan tentang bagaimana etika beragama dan hidup bersama umat beragama di Indonesia.

C. Dimensi Etika dalam Struktur Konseptual Islam

Ketika berbicara Islam, kita membicarakan banyak hal, baik terkait dengan asal usulnya, istilah dan maknanya, maupun konsep dan ajarannya. Dari segi asal usulnya, Islam berasal dari Allah Swt., dan Allah Swt. sendiri yang memberi nama Islam, bukan pemberian pihak lain, dan tidak menggunakan nama pembawanya sebagaimana agama-agama budaya atau agama bumi.²⁸⁰ Secara konseptual, istilah Islam mengandung dua kategori makna: Islam sebagai sikap kepasrahan total seorang hamba kepada Tuhan dan Islam sebagai *proper-name* yang merupakan manifestasi dari sikap kepasrahan yang dibawa oleh masing-masing nabi yang disebut syariat.²⁸¹ Tentu saja, Islam

²⁷⁹ K. Bertens, *Etika...*, hlm. 17–24; K. Bertens, *Pengantar Filsafat...*, hlm. 221–224.

²⁸⁰ Abul A'la al-Maududi, *Mabadi' al-Islam* (Beirut: Al-Maktabah al-Islami, Tanpa Tahun), hlm. 3–8.

²⁸¹ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2008), hlm. 173–193; Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlaq al-Qur'an Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 24–25.

tidak sekadar sikap kepasrahan, melainkan sikap kepasrahan yang dipandu oleh Tuhan melalui nabi dan kitab suci, yakni percaya kepada Allah Swt., Hari Akhir, dan beramal shalih (QS. al-Baqarah [2]: 62).²⁸²

Dari segi struktur ajarannya, al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam, tidak memberikan kategorisasi dan rincian yang bersifat teknis tentang struktur konseptual Islam. Karena itu, beberapa aliran dan pemikir Muslim melakukan kategorisasi dan coba memberikan rincian dengan beragam bentuk. Aliran Islam Syi'ah, misalnya, memasukkan beberapa unsur ke dalam struktur konseptual Islam, seperti tauhid, *nubuwwah*, *imamah*, dan iman terhadap Hari Kebangkitan dan perhitungan amal.²⁸³ Mu'tazilah memasukkan lima unsur,²⁸⁴ yakni tauhid, *al-'adl*, *al-wa'du wal wa'id*, *al-manzilah bainal manzilatain*, dan *al-amru bil ma'ruf wan nahyi 'anil mungkar*. Begitu juga beberapa pemikir Muslim, secara individual membuat kategorisasi-kategorisasi dan rincian-rinciannya yang bersifat teknis, seperti "Islam adalah akidah dan syariah" oleh Mahmud Syaltut,²⁸⁵ "Islam adalah akidah dan hakikat (ilmu)" oleh Mahmud Muhammad Thaha,²⁸⁶ "Islam adalah Islam dan iman" oleh Muhammad Syahrur,²⁸⁷ "Islam adalah akidah (esensial) dan sejarah

²⁸² Aksin Wijaya, *Kontestasi Merebut Kebenaran Islam: Dari Berislam Secara Teologis ke Berislam Secara Humanis* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 158–169.

²⁸³ Ahmad Rasim an-Nafis, *As-Syi'ah wa at-Tasyi' li Ahli Bayt* (Kairo: Maktabah asy-Syuruq ad-Dawlah, 2006), hlm. 195–204.

²⁸⁴ Qadi Abdul Jabbar, *Syarh Ushul al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, Tanpa Tahun).

²⁸⁵ Mahmud Shaltut, *Al-Islam: Aqidah wa Shari'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996).

²⁸⁶ Mahmud Muhammad Thaha, "Ar-Risalah ats-Tsaniyah min al-Islam" dalam *Nahwa Mashru' Mustaqbalay li al-Islam: Tsalatsah min al-A'mal al-Asasiyah li al-Mufakkiri asy-Syahid* (Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi & Kuwait: Dar al-Qirthas, 2007), hlm. 83–84

²⁸⁷ Muhammad Syahrur, *Al-Islam wa al-Iman: Mandzumat al-Qiyam* (Damaskus: Al-Ahali, 1996).

(aksidental)” oleh Abdul Karim Soroush,²⁸⁸ “Islamku, Islam Anda, dan Islam kita” oleh Gus Dur,²⁸⁹ dan penulis sendiri mengklasifikasikannya menjadi “Islam teosentris dan antroposentris”.²⁹⁰

Sementara, Ahlussunnah wa al-Jamaah (Sunni), aliran mainstream dalam dunia Islam, membuat kategorisasi yang bersifat teknis berdasarkan hadits nabi berikut ini:²⁹¹

“... Suatu ketika, Nabi Muhammad Saw. duduk bersama para sahabat beliau. Tiba-tiba, datang seorang berbaju putih dan bertanya: ‘Wahai Muhammad, kabarkan kepadaku tentang Islam?’ Nabi menjawab: ‘Islam adalah hendaknya engkau bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa Ramadhan, dan melaksanakan ibadah haji jika engkau mampu menjalaninya.’ Orang itu menjawab: ‘Engkau benar.’ Kami heran, ia bertanya, lalu membenarkannya. Lalu, ia bertanya lagi: ‘Kabarkan kepadaku tentang iman?’ Nabi menjawab: ‘Hendaknya engkau percaya kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para nabi dan rasul-Nya, Hari Akhir, serta percaya kepada qadha dan qadar, baik dan buruknya. Ia menjawab: ‘Engkau benar.’ Lalu, ia bertanya lagi: ‘Kabarkan kepadaku

²⁸⁸ Abdul Karim Soroush, *Basth at-Tajribati an-Nabawiyah* (Beirut: Al-Intishar al-‘Arabi, 2009), hlm. 121.

²⁸⁹ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 69.

²⁹⁰ Pembahasan lengkap tentang kategorisasi Islam, baik oleh aliran Islam klasik seperti Syi’ah dan Mu’tazilah maupun pemikir modern, lihat Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 338–358.

²⁹¹ Abu Zakariya Muhyiddin an-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi* (Kairo: Mu’assasah al-Mukhtar, 2001), hlm. 181–182; Asy-Shahrasyani, *Al-Milal wa an-Nihal* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1961), hlm. 40.

tentang ihsan?’ Nabi menjawab: ‘Hendaknya engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya. Maka, jika engkau tidak melihat-Nya, yakinlah bahwa Dia melihat engkau.’.... Nabi berkata kepada para sahabat beliau: ‘Ini adalah Jibril yang datang mengajarkan agama pada kalian semua.’” (HR. Muslim).

Dengan hadits ini, para ulama Sunni secara khusus membagi atau tepatnya mengategorisasikan ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. menjadi tiga unsur utama, yakni iman, Islam, dan ihsan, yang kemudian disebut sebagai ‘trilogi Islam’. Memang, terkesan terjadi kompartementalisasi antara pengertian masing-masing istilah tersebut. Seolah ketiganya mempunyai pengertiannya sendiri-sendiri. Tetapi, sebenarnya tidak demikian menurut Nurcholish Madjid. Menurutnya, ketiganya saling berhubungan dan saling menyempurnakan. Islam tidak absah tanpa iman, dan iman tidak akan sempurna tanpa ihsan. Sebaliknya, ihsan mustahil ada tanpa iman, dan iman tidak mungkin ada tanpa Islam. Dari ketiganya, ihsan adalah puncak dari keislaman seseorang.²⁹²

Para ulama Sunni pun membakukan ketiga unsur ‘trilogi Islam’ itu, dan memberikan penjelasan panjang-lebar tentang Islam berdasarkan tiga unsur tersebut, yang kemudian melahirkan tiga disiplin utama keilmuan Islam, yakni kalam, fiqh, dan tasawuf. Sebagaimana ‘trilogi Islam’, ketiga disiplin keilmuan Islam itu sebenarnya saling berhubungan dan saling menyempurnakan, tetapi, oleh sebagian kelompok, ketiganya dipertentangkan. Hanya disiplin ilmu fiqh²⁹³ dan kalam yang

²⁹² Nurcholish Madjid, “Islam, Iman, dan Ihsan sebagai Trilogi Ajaran Ilahi”..., hlm. 463–482. Ihsan merupakan puncak dari takwa dan amal shalih. Abdul Wahhab Azzam, *Akhlaq al-Qur’an* (Kairo: Maktabah an-Nur, Tanpa Tahun), hlm. 24–29.

²⁹³ Padahal, hanya lima persen ayat al-Qur’an yang berbicara tentang persoalan

dianggap bagian dari Islam, sedangkan tasawuf dinilai sebagai disiplin yang berasal dari luar Islam. Bahkan, ada yang lebih ekstrem lagi, hanya ilmu kalam yang menjadi bagian dari ajaran Islam, sedangkan ilmu fiqh dan tasawuf dinilai berasal dari luar Islam, seperti dilakukan kelompok Khawarij-Wahhabi.²⁹⁴

Kelompok Khawarij-Wahhabi lebih menekankan dimensi iman (tauhid) dari struktur konseptual ‘trilogi Islam’ itu, dan menjadikannya sebagai hakikat Islam.²⁹⁵ Muhammad bin Abdul Wahhab, sebagai figur utama kelompok ini, membagi tauhid menjadi tiga, yakni tauhid *uluhiyah*, *rububiyah*, serta *asma’ was sifat*.²⁹⁶ Dari tiga bagian tauhid yang dirumuskannya itu, ia lebih menekankan pada tauhid *uluhiyah* dan menjadikannya sebagai ukuran keberislaman seseorang,²⁹⁷ sembari memomorduakan—jika tidak mau dikatakan mengabaikan—dua bagian tauhid lainnya. Akibat dari penyederhanaan atau penyempitan Islam pada dimensi tauhid *uluhiyah* ini, tasawuf tenggelam di bawah dua disiplin ilmu lainnya. Apalagi, disiplin ilmu tasawuf digeluti oleh para sufi dan filsuf, yang keduanya sering kali menawarkan pemikiran yang berseberangan dengan para *fuqaha’* (ahli fiqh) dan *mutakallimun* (ahli kalam). Bahkan, keduanya sering kali dituduh sebagai pemikir dari luar tradisi Islam, pelaku syirik, pelaku bid’ah, sesat, kafir, murtad, dan merusak agama Islam.

Bagaimana hubungan tasawuf, akhlak, dan etika?

fiqh atau hukum Islam. Nevin Reda, “What Is The Qur’an? Spiritually Integrative Perspective”, *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 30, No. 2/13 Mei 2019, hlm. 131.

²⁹⁴ Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan...*, hlm. 34–40.

²⁹⁵ Ibnu Taimiyah & Abdullah bin Abdul Wahhab, *Majmu’ah at-Tauhid wa Tashmalu ‘ala Sittati wa ‘Isyirin Risalah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), hlm. 5; Muhammad Syahrur, *Ad-Din wa as-Sulthah: Qira’ah Mu’ashirah li al-Hakimiyah* (Beirut: Dar as-Saqi, 2014), hlm. 72.

²⁹⁶ Ibnu Taimiyah & Abdullah bin Abdul Wahhab, *Majmu’ah at-Tauhid...*, hlm. 5.

²⁹⁷ Muhammad bin Abdul Wahhab, *Kitab at-Tauhid alladzi huwa Haqqullah ‘ala al-‘Abdi* (Beirut: Dar al-‘Arabi, 1969), hlm. 7.

Ada yang membedakan antara tasawuf dengan akhlak, dan ada yang menyamakan keduanya. Perbedaan keduanya sangat tipis. Tasawuf lebih umum daripada akhlak. Setiap orang yang bertasawuf pasti berakhlak, tetapi tidak setiap orang yang berakhlak lantas ia bertasawuf.²⁹⁸ Mengapa demikian? Sebab, para sufi lebih mementingkan membangun hubungan spiritualnya dengan Tuhan, sembari menjalani hidup sederhana di dunia ini, sedangkan akhlak lebih mengacu pada hubungan antarmanusia di dunia ini. Bisa dikatakan, tasawuf bersifat vertikal-horizontal, akhlak bersifat horizontal. Itu berarti, keduanya mempunyai hubungan yang erat, di mana akhlak menjadi bagian dari tasawuf sehingga muncul istilah akhlak-tasawuf atau *tasawuf akhlaqi*. Kitab *Ihya' Ulumuddin* karya Al-Ghazali dikenal sebagai kitab tasawuf, tetapi di dalamnya juga dibahas tentang akhlak.²⁹⁹

Begitu juga, ada yang membedakan antara akhlak dengan etika jika dilihat dari sumber dan metodenya, dan ada yang menyamakan keduanya jika dilihat dari sisi materi dan tujuannya.³⁰⁰ Etika berasal dari tradisi filsafat Yunani yang dikenal sebagai peradaban falsafah, akhlak berasal dari tradisi agama Islam-Arab³⁰¹ yang berperadaban teks.³⁰² Keduanya sama-sama berbicara tentang nilai-nilai dan norma-norma, baik dan buruknya perilaku manusia dilihat dari

²⁹⁸ Pembahasan tentang hubungan akhlak dengan tasawuf sejatinya di bawah pembahasan tentang hubungan agama dengan akhlak. Lihat Mushthafa Milkiyan, *Jadaliyah ad-Din wa al-Akhlaq* (Beirut: Al-Intishar al-Arabi, 2013), hlm. 173–185.

²⁹⁹ Pembahasan lengkap masalah ini, lihat M. Abul Quasem, *Etika al-Ghazali* (Bandung: Pustaka, 1975).

³⁰⁰ Mahmud Hamdi Zaqquq, *Muqaddimah fi Tlmi al-Akhlaq* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1983), hlm. 13–16.

³⁰¹ Tentang sejarah perkembangan etika atau akhlak, lihat *ibid.*, hlm. 47–59.

³⁰² Istilah 'peradaban teks' diperkenalkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid. Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nash: Dirasah fi Ulum al-Qur'an* (Maroko: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2000), hlm. 9.

sisi kepribadiannya. Karena proses sejarah, etika diadopsi dan didialogkan dengan pemikiran akhlak dalam Islam³⁰³ sehingga pemikiran akhlak dan etika di dalam Islam menjadi lebih kaya, bahkan menyatu, seperti terlihat dari karya Ibnu Miskawaih yang berjudul *Tahdzib Akhlaq*.³⁰⁴ Istilah keduanya pun digunakan secara bergantian oleh pemikir Muslim.³⁰⁵ Ada yang menggunakan istilah akhlak, dan ada yang menggunakan istilah etika. M. Abul Quasem menulis pemikiran akhlak Al-Ghazali dengan judul *The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam*,³⁰⁶ dan Majid Fakhri mengulas karya-karya para ulama di bidang akhlak dan memberi judul *Ethical Theories in Islam*.³⁰⁷

Di Indonesia, hanya di pondok pesantren tradisional kitab-kitab tasawuf, akhlak, dan etika itu dipelajari dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari, seperti *Ihya' Ulumuddin*, *Ta'lim wa al-Muta'allim*, *Washaya al-Aba' li al-Abna'*, *Al-Akhlaq li al-Banat*, *Irsyad al-'Ibad*, *Nasha'ih al-'Ibad*, dan *Al-Adkar*.³⁰⁸ Karena itu, di pondok pesantren, tasawuf, akhlak, dan etika lebih utama daripada ilmu. Perilaku hidup sederhana, berakhlak,

³⁰³ Pembicaraan hubungan dialogis etika dengan akhlak sejatinya berada di bawah pembicaraan tentang hubungan agama dan filsafat. Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar: Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 2010); K. Bertens, *Etika...*, hlm. 37–49; K. Bertens, *Pengantar Filsafat...*, hlm. 189–218.

³⁰⁴ Ibnu Miskawaih, *Tahdzib al-Akhlaq* (Baghdad/Beirut: Manshurat al-Jamal, 2011). Karya Ibnu Miskawaih ini banyak mengutip pemikiran Aristoteles dalam karyanya, *Ilm al-Akhlaq ila Nicomachean* (Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyah al-Amah li al-Kitab, 2008).

³⁰⁵ Tulisan ini akan menggunakan keduanya secara bergantian. Namun, agar konsisten dengan teori yang digunakan, istilah 'etika' akan lebih sering digunakan terutama ketika membahas etika beragama dan etika hidup bersama umat beragama

³⁰⁶ Buku ini diterjemahkan ke bahasa Indonesia. M. Abul Quasem, *Etika al-Ghazali* (Bandung: Pustaka, 1988).

³⁰⁷ Buku ini juga sudah diterjemahkan ke bahasa Indonesia. Majid Fakhry, *Etika dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Pusat Studi Islam Muhammadiyah Surakarta, 1996).

³⁰⁸ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading, 2015), hlm. 185–190.

dan beretika adalah amaliah dari ilmu. Kaidah yang terkenal di pondok pesantren adalah “*Al-’ilmu bilaa ‘amalin kasy syajari bilaa tsamarin*”, bahwa ilmu tanpa amal seperti pohon tanpa buah. Amalnya adalah hidup sederhana, berakhlak, dan beretika. Para santri hidup sederhana, baik dari segi pakaian maupun makanan. Penghormatan santri terhadap yang lain, baik sesama santri, kepada ustadz, apalagi kepada kiai mencerminkan ajaran kitab-kitab tasawuf, akhlak, dan etika karya ulama-ulama besar. Tidak ada sikap kasar, ujaran-ujaran kebencian, *hoax*, dan fitnah di pondok pesantren.

Kondisi sebaliknya terjadi di kalangan gerakan Islam Khawarij-Wahhabi dan Islamisme yang mengabaikan tasawuf, akhlak, dan etika. Mereka lebih menekankan ber-*nahi mungkar* daripada ber-*amar ma’ruf*. Dalam ber-*nahi mungkar*, tidak jarang mereka melakukan kekerasan, baik fisik maupun wacana, seperti menebar kebencian, berbohong, menprovokasi atau menghasut, memfitnah, menghina, menyebarkan paham misoginis, memanipulasi data melalui *hoax*, dan lain sebagainya. Tindakan itu semua dijustifikasi melalui dalil-dalil agama, misalnya ayat-ayat tentang keharusan membunuh orang-orang kafir (QS. at-Taubah [9]: 5 dan QS. al-Baqarah [2]: 2) dan hadits nabi berikut ini:³⁰⁹

“Saya diperintah untuk membunuh manusia sampai mereka benar-benar bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, menunaikan shalat, dan mengeluarkan zakat. Jika mereka melakukan perintah itu maka selamatlah jiwa dan harta benda mereka karena telah memeluk Islam, dan semua urusannya milik Allah.”

³⁰⁹ Nazaruddin Umar, *Jihad...*, hlm. 41–84.

Di sinilah nilai pentingnya menampilkan dimensi akhlak atau etika dari ‘trilogi Islam’.

D. Etika Beragama dalam Islam

Al-Qur’an menyatakan:³¹⁰

“Dan, Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam.”
(QS. al-Anbiyaa’ [21]: 107).

Di sisi lain, hadits nabi menyatakan:

“Saya diutus ke dunia ini hanya untuk menyempurnakan akhlak (etika) yang mulia.”

Kedua pernyataan sumber asasi Islam itu saling berhubungan dalam bentuk hubungan sebab-akibat. Akhlak mengakibatkan lahirnya rahmat karena akhlak merupakan kualifikasi diri, sedangkan rahmat sebagai akibat dari kualifikasi diri yang diaktualisasikan dalam perilaku. Secara personal, Nabi Muhammad Saw. adalah cermin dari kualifikasi akhlak yang mulia, yang oleh al-Qur’an disebut ‘*khuluqun azhim*’ (QS. al-Qalam [68]: 4),³¹¹ dan Aisyah Ra. menyebut akhlak nabi adalah ‘akhlak al-Qur’an’.³¹² Betapapun kualifikasi akhlak sudah melekat dalam diri beliau, Nabi Muhammad Saw.

³¹⁰ Pembahasan lengkap tentang Nabi Muhammad Saw. sebagai nabi pembawa rahmah, lihat Muhammad Mus’at Yaqut, *Nabi ar-Rahmah* (Jeddah: Dar al-Harraz, 2009).

³¹¹ Muhammad Jamaluddin al-Qasimi ad-Dimasqi, *Mau’idah al-Mukminin min Itha’ Ulumiddin* (Surabaya: Maktabah al-Hidayah, Tanpa Tahun), hlm. 187.

³¹² Abdul Wahhab Azzam, *Akhlaq al-Qur’an...*, hlm. 5. Pembahasan rinci tentang akhlak Nabi Muhammad Saw., dapat dilihat dalam Muhammad Jamaluddin al-Qasimi ad-Dimasqi, *Mau’idah al-Mukminin...*, hlm. 187–199.

senantiasa berdoa agar Allah Swt. memperbaiki akhlak beliau, dan menjauhkan beliau dari akhlak yang mungkar (tercela).³¹³ Dalam hidup beliau, Nabi Muhammad Saw. tidak pernah lepas dari akhlak, mulai dari urusan pribadi, seperti cara makan, cara berpakaian, cara tidur, dan sebagainya,³¹⁴ maupun dalam berhubungan dengan manusia lain, termasuk penganut agama lain, baik dalam kondisi damai maupun dalam kondisi perang.³¹⁵ Betapa tingginya nilai akhlak dalam Islam, Nabi Muhammad Saw. bersabda:³¹⁶

“Orang Mukmin yang paling utama adalah ia yang paling baik akhlaknya (etikanya).”

Di antara akhlak (etika) al-Qur’an yang sejatinya dilakukan umat Islam adalah berbuat adil, berbuat baik, memenuhi janji, jujur, dan sabar,³¹⁷ selalu merendah, dan tidak sombong (QS. al-Furqaan [25]: 63).

Menurut Izutsu, setidaknya ada tiga kategori akhlak atau etika di dalam al-Qur’an, yakni etika Tuhan, etika beragama, dan etika sosial. Dua yang terakhir disebut etika manusia. Etika Tuhan adalah sifat-sifat etis yang dimiliki Tuhan, seperti

³¹³ Muhammad Jamaluddin al-Qasimimi ad-Dimasqi, *Mau’idah al-Mukminin...*, hlm. 186.

³¹⁴ Pembahasan lengkap, lihat Muhammad Jamaluddin al-Qasimimi ad-Dimasqi, *Mau’idah al-Mukminin min Ihya’ Ulumiddin* (Surabaya: Maktabah al-Hidayah, Tanpa Tahun) dan Muhammad Abdul Aziz al-Khauili, *Al-Adab an-Nabawi* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun).

³¹⁵ Lihat, misalnya, Raghīb as-Sirjani, *Fann at-Ta’amul an-Nabawi Ma’a Ghairi al-Muslimin* (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah & Aqlam, 2011); Raghīb as-Sirjani, *Mustaqbal an-Nashara fi ad-Dawlah al-Islamiyah* (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 2011); Muhammad Mus’ad Yaqt, *Nabi ar-Rahmah* (Jeddah: Dar al-Kharraz, 2009).

³¹⁶ Muhammad Abdul Aziz al-Khauili, *Al-Adab an-Nabawi...*, hlm. 126–28; Nurcholish Madjid, “Islam, Iman, dan Ihsan sebagai Trilogi Ajaran Ilahi”..., hlm. 472–473.

³¹⁷ Abdul Wahhab Azzam, *Akhlaq al-Qur’an* (Kairo: Maktabah an-Nur, Tanpa Tahun).

Mahakasih, Mahaadil, dan sebagainya, yang biasanya menjadi objek kajian para sufi dan teolog Muslim klasik. Dengan sifat-sifat afirmatif itu, Tuhan senantiasa mengasihi dan memperlakukan manusia secara adil. Etika beragama adalah respons manusia atas respons etis Tuhan dalam berhubungan dengan manusia.³¹⁸ Misalnya, karena Tuhan senantiasa memperlakukan manusia secara kasih dan adil, manusia harus meresponsnya dengan sikap rasa bersyukur, tunduk dan patuh kepada-Nya.³¹⁹ Sedangkan etika sosial adalah nilai-nilai dan norma-norma sosial yang mengatur hubungan antarmanusia. Etika sosial juga mencerminkan etika Tuhan. Karena Tuhan senantiasa mengasihi dan memperlakukan manusia secara adil, begitu juga sejatinya manusia memperlakukan manusia lainnya.

Ketiga bentuk etika Islam itu, menurut Izutsu, saling berhubungan. Dua etika manusia, yakni etika beragama dan etika sosial, mengacu pada etika Tuhan karena pandangan dunia Islam (*al-Qur'an*) bersifat teosentris. Karena itu, dua bentuk etika manusia itu sejatinya mencerminkan etika Tuhan, kecuali etika Tuhan yang mengambil bentuk negatif, seperti Tuhan Mahamurka. Dengan sifat etis negatif itu, Tuhan mempunyai hak untuk murka kepada manusia yang tidak bersyukur, tidak tunduk, dan tidak patuh kepada-Nya. Kemurkaan Tuhan, menurut Haj Hammad, bisa mengambil bentuk hukuman langsung di dunia ini, seperti ditimpakan kepada umat terdahulu (Bani Israil), dan bisa di akhirat kelak yang ditujukan kepada umat Nabi Muhammad Saw.³²⁰ Maka,

³¹⁸ Pembahasan tentang etika religius dapat dilihat dalam Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama dalam al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993).

³¹⁹ *Ibid.*, hlm. 25–35. Lihat juga Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 257–272.

³²⁰ Muhammad Abul Qasim Haj Hammad, *Al-Hakimiyah* (Beirut: Dar as-Saqi,

etika manusia, baik etika agama maupun etika sosial, tidak boleh mengikuti atau mengambil alih etika Tuhan seperti ini. Manusia tidak boleh murka pada Tuhan tentang nasib yang dialaminya. Begitu juga, manusia tidak boleh murka pada manusia lainnya, apalagi memaksanya tunduk dan patuh kepadanya,³²¹ seperti pernah dilakukan Fir'aun.

Ketiga bentuk etika al-Qur'an itu sejatinya dijadikan sandaran dalam menjalani hidup bersama umat beragama di NKRI yang ber-Bhinneka Tunggal Ika ini. Berbeda-beda, tetapi tetap satu bangsa, yakni bangsa Indonesia. Perbedaan itu adalah sunnatullah karena Tuhanlah yang menghendaki perbedaan di antara manusia. Manusia tidak mempunyai hak dan kuasa menolak perbedaan, termasuk perbedaan agama.³²² Sejalan dengan itu, umat Islam harus menghargai perbedaan-perbedaan, dan berhubungan etis dengan manusia lainnya termasuk orang yang berbeda agama (QS. al-Mumtahanah [60]: 8).

Akan tetapi, akibat ulah segelintir umat Islam yang lebih menekankan kebenaran teologis dan eksklusif, bentuk NKRI, ideologi Pancasila, dan kondisi ke-Bhinneka Tunggal Ika itu selalu menghadapi masalah. Sebab, mereka tidak hanya menolak itu semua, tetapi juga melakukan teror kepada mereka yang menerima bentuk NKRI dan ideologi Pancasila, penganut agama non-Islam dan umat Islam yang berbeda organisasi keagamaan dan pilihan politik. Konflik pun tidak bisa dihindari. Apa masalahnya jika dilihat dari sudut etika?

Sekali lagi, hal itu terletak pada cara memahami struktur konseptual Islam. Seperti disinggung sebelumnya, terjadi

2010), hlm. 35–74. Pembahasan lengkap tentang pemikiran Haj Hammad dalam masalah ini, lihat Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan...*, hlm. 108–114.

³²¹ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan...*, hlm. 261–268.

³²² Milad Hanna, *Menyongsong Yang Lain, Membela Pluralisme* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005).

perbedaan dalam memahami struktur konseptual Islam, antara kelompok yang menekankan dimensi teologi Islam (tauhid), sembari mengabaikan dua dimensi lainnya (Islam dan ihsan) atau kalam, fiqh, dan tasawuf (etika), dan kelompok yang mengakui kesatuan tak terpisahkan dari trilogi Islam dan trilogi disiplin keilmuan Islam. Menurut hemat penulis, ketiga unsur trilogi Islam itu merupakan bagian tak terpisahkan dari trilogi Islam, dan perbedaannya hanya terletak pada cara penerapannya. Misalnya, perbedaan antara kebenaran teologis (tauhid) dan tasawuf (akhlak dan etika). Kebenaran teologis itu menyangkut benar dan salah di dalam pikiran dan keyakinan sehingga ia bersifat teoretis, sedangkan tasawuf, akhlak, dan etika menyangkut baik dan buruknya perilaku seseorang, selain secara teoretis, juga praktis.³²³

Karena bersifat teoretis, kebenaran teologis mengandung dua kemungkinan ketika hendak diterapkan dalam kehidupan nyata. *Pertama*, mungkin cocok untuk seluruh konteks ruang dan waktu, seperti pemikiran bahwa Allah Swt. itu Mahaesa, dan bahwa shalat adalah wajib. *Kedua*, mungkin hanya cocok untuk ruang dan waktu tertentu, seperti penggunaan baju. Di situlah perlunya etika dalam menyampaikan kebenaran. Etika menuntut orang untuk berpikir, apakah kebenaran itu baik diterapkan di sini dan saat ini atukah tidak. Jika tidak baik, perlu sikap dan strategi bijak dalam menyampaikan kebenaran itu. Etika menyampaikan kebenaran tidak harus sama antara orang Indonesia dengan orang Arab dan Barat. Jika orang Arab menyampaikannya dengan bahasa yang menggebu-gebu, agak keras, dan purifikatif, dan orang Barat menyampaikan kebenaran dengan cara rasional, orang

³²³ Mahmud Hamdi Zaquq, *Muqaddimah fi Ilmi...*, hlm. 18.

Indonesia menyampaikannya dengan cara sopan, elegan, dan disesuaikan dengan budaya setempat.

Nilai pentingnya etika dalam menyampaikan kebenaran teologi agama juga bisa dilihat dari konsep etika itu sendiri. Kendati ada banyak konsep yang ditawarkan para pemikir tentang akhlak dan etika, masing-masing konsep itu mempunyai esensi dan tujuan yang sama, yakni tingkah laku moral. berpendapat, akhlak dan etika itu bersifat kodrati, yakni baik pada dirinya. Hukum kodrat didasarkan pada asumsi bahwa karena manusia secara kodrat memiliki rasio maka rasio memainkan peranan penting dalam pemikiran etika seperti ini. Hukum kodrat seolah-olah merupakan suatu hukum yang tidak tertulis yang bisa dibaca oleh rasio. Maka, kodrat manusia menjadi norma untuk tingkah laku moral manusia. Jadi, yang dilakukan manusia menurut kodratnya adalah baik secara moral; sebaliknya, tindakan yang melawan kodratnya adalah sesuatu yang buruk secara moral. Banyak hal yang berkaitan dengan teori ini, seperti larangan berdusta. Menurut kodratnya, komunikasi antarmanusia harus didasarkan pada kejujuran. Kejujuran menurut akal adalah baik pada dirinya karena itu bersifat kodrati. Jika ada dusta dalam komunikasi itu, berarti ia melakukan sesuatu yang berlawanan dengan hukum kodratnya.³²⁴

Etika juga bersifat imperatif kategoris, suatu perintah berbuat baik tanpa syarat. Suatu perbuatan adalah baik secara moral jika dilakukan karena kewajiban; sebaliknya, perbuatan itu buruk secara moral jika melakukan apa yang dilarang. Teori ini tidak berpikir tentang implikasi dari tindakan moral. Yang penting adalah adanya perintah melakukan, tanpa syarat apa pun. Kant menyebutkan imperatif kategoris. Misalnya,

³²⁴ K. Berten, *Pengantar Filsafat...*, hlm. 240–242.

menjaga hak orang lain itu adalah suatu perintah. Sebaliknya, mengambil hak orang lain berarti melawan perintah. Karena itu, tindakan menjaga hak orang lain adalah tindakan yang baik secara moral, dan tindakan itu disebut tindakan etis atau moral. Begitu kira-kira pandangan penganut etika deontologi. Tindakan etis atau moral itu tentu saja membawa kebaikan dan kemanfaatan kepada orang lain. Karena itu, masing-masing orang perlu memaksimalkan upaya pencapaian kebaikan dan kemanfaatan itu sehingga ia menjadi milik masyarakat secara bersama-sama.³²⁵ Inilah yang menjadi pijakan moral dan etika aliran utilitarianisme. Ketiga teori etika itu sejatinya bisa digabung, utamanya dalam menyampaikan kebenaran. Kebenaran harus disampaikan dengan etika, agar efek dari kebenaran itu tidak melanggar kodrat kebaikan etis itu sendiri. Kalau ini dilakukan, kebenaran bisa membawa manfaat bagi masyarakat banyak.³²⁶

Karena itulah, perilaku sekelompok orang yang bergabung dalam organisasi keagamaan radikal yang sering kali melakukan aksi kekerasan dalam menyampaikan kebenaran teologisnya itu tidak hanya mengubah fungsi agama yang semula sebagai pemberi petunjuk, rahmat, dan penebar kedamaian menjadi penebar kebencian, yang oleh Nazaruddin Umar disebut *religious hate speech*,³²⁷ tetapi juga melawan kodratnya sendiri, yakni sebagai makhluk beretika (bermoral). Bahkan, jika ditelusuri lebih jauh, aksi mereka merupakan bentuk kemunafikan relejius.³²⁸ Sebab, apa yang dikatakan dan dilakukannya berbeda dengan apa yang ada di dalam hatinya dan ajaran agama Islam sendiri. Yang dikatakan dan

³²⁵ Henry Hazlitt, *Dasar-dasar Moralitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 47–57.

³²⁶ *Ibid.*, hlm. 242–249.

³²⁷ Nazaruddin Umar, *Jihad...*, hlm. 2.

³²⁸ Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama...*, hlm. 289–298.

yang dilakukan selalu menggunakan simbol-simbol agama, sementara yang ada di hatinya adalah kebencian yang justru dilarang agama. Tidak jarang mereka menyebut membela Islam dan menegakkan persatuan Islam, tetapi kenyataannya merusak Islam dan hubungan antarumat beragama di Indonesia. Mereka berjanji untuk tidak melakukan kekerasan, tetapi kenyataannya, mereka tetap melakukannya. Mengapa? Sebab, kekerasan, ujaran kebencian, *hoax*, dan fitnah mereka dijadikan bagian dari teologi.³²⁹

E. Etika Hidup Bersama Umat Beragama di Indonesia

Pembahasan berikut ini difokuskan pada tiga bentuk etika sosial yang sejatinya dipegang teguh dalam hidup bersama umat beragama di Indonesia yang ber-Bhinneka Tunggal Ika ini, yakni etika terhadap penguasa, etika terhadap penganut agama lain, dan etika terhadap sesama umat Islam.

1. Etika terhadap Penguasa

Politik itu adalah kebaikan yang tinggi karena ia bertujuan baik, yakni untuk menyejahterakan masyarakat.³³⁰ Namun, karena kekuasaan politik selalu menggoda orang, terkadang pemimpin lupa akan tugas yang diembannya, yakni membuat kebijakan yang membawa kemaslahatan bagi warganya. Di situlah diperlukan keterlibatan warga negara, terutama kaum

³²⁹ Menurut Nabi Muhammad Saw., ciri-ciri orang munafik itu ada tiga: jika berkata, ia berdusta; jika berjanji, ia mengingkari; dan, jika dipercaya, ia berkhiyanat. Muhammad Abdul Aziz al-Khauili, *Al-Adab an-Nabawi...*, hlm. 16–17.

³³⁰ Aristoteles, *Sebuah Kitab Suci Etika: Nekomachean Ethics* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 1–3.

intelektual, untuk melakukan kritik terhadap pemimpinnya agar kembali ke jalurnya yang benar.

Kritik terhadap pemerintah tentu saja menanggung risiko atau rasa pahit bagi pengkritiknya, terutama jika pemerintah yang dikritik itu adalah pemerintah yang otoriter. Kritik terhadap pemerintah seperti ini bisa dilakukan dengan cara konfrontatif yang kasar dan revolusioner, bisa juga dengan cara elegan. Kritik kasar dan revolusioner biasanya memakan banyak korban dan melahirkan masalah baru karena masing-masing pendukung kedua kelompok itu akan saling membalas. Agar membuahkan hasil tanpa meninggalkan masalah baru, perlu membangun strategi yang baik dalam menyampaikan kritiknya terhadap penguasa. Bisa berbentuk nasihat karena agama, menurut Nabi Muhammad Saw., adalah nasihat (*ad-din an-nashihatu*).³³¹ Cara yang kedua inilah yang dilakukan dua intelektual besar ketika mengkritik pemimpin yang berkuasa pada masanya, yakni Baydaba dengan karyanya, *Kalilah wa Dimnah*,³³² dan Al-Ghazali dengan karyanya, *At-Tibr al-Masbuk fi Nashihat al-Muluk*.³³³ Kedua buku itu berisi nasihat-nasihat moral dan filosofis terhadap penguasa.

Baydaba adalah filsuf India yang hidup pada abad ke-3 M. Ia hidup pada masa raja yang kejam bernama Dabsalym. Masyarakat resah menghadapi raja itu, lalu mengadukan keresahannya itu kepada Baydaba. Menerima keluhan masyarakat, sang filsuf ini mengumpulkan murid-muridnya untuk meminta nasihat tentang apa yang harus ia lakukan menghadapi Raja Dabsalym. Pro dan kontra muncul di dalam pertemuan guru dan murid-muridnya itu, terutama tentang

³³¹ *Ibid.*, hlm. 17–18.

³³² Baydaba, *Kalilah wa Dimnah: Fabel-fabel Allegoris* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2004).

³³³ Al-Ghazali, *Etika Berkuasa: Nasihat-nasihat Imam al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001).

nasib yang akan dihadapi Baydaba ketika bertemu Dabsalym yang zhalim dan kejam itu. Keputusan pertemuan itu, Baydaba tetap bertemu Dabsalym.

Pertemuan itu diawali dengan sikap diam sang filsuf di hadapan Dabsalym, dan sikap itu ia ambil untuk menunjukkan sikap bijak dan hormatnya terhadap raja, betapapun ia adalah raja yang zhalim. Beberapa saat kemudian, sang raja menanyakan apa maksud kedatangan Baydaba menemui raja. Baydaba mengutarakan maksudnya, yakni menyampaikan keluhan masyarakat terhadap sikap dan perilaku raja yang meresahkan mereka, dan ia hendak menasihatinya agar sang raja kembali ke jalan yang benar sebagai pemimpin. Raja yang zhalim itu marah mendapat nasihat dari Baydaba, lalu menjebloskan sang filsuf ini ke dalam penjara. Namun, akhirnya sang raja menerima nasihat sang filsuf dan meminta bergabung bersamanya dalam membuat perubahan negara ke arah yang adil dan makmur. Selain disampaikan dengan cara yang bijak, beretika, dan bermoral, Baydaba menyampaikan nasihatnya dengan menggunakan fable-fabel alegoris binatang sehingga kemarahan raja itu tidak berlebihan. Sejak itulah, raja berjalan di jalan yang benar, tanpa menimbulkan korban kebencian di dalamnya.

Di tempat lain, Al-Ghazali, sosok intelektual Muslim berpengaruh yang dianggap berhasil mengkritik dan menghancurkan para filsuf dengan karyanya, *Tahafut al-Falasifah*, dan pada saat yang sama mampu menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama yang sempat tenggelam oleh filsafat dengan karyanya, *Ihya' Ulumuddin*, juga menyampaikan kritiknya terhadap penguasa Muslim kala itu dengan menggunakan nasihat-nasihat agama sebagaimana terlihat dari karyanya itu. Karya yang ditulis menggunakan bahasa Persia ini ditujukan kepada Sultan Muhammad bin Malik Shah

as-Seljuk. Nasihat-nasihat yang disampaikan di dalam buku ini juga menggunakan alegoris-alegoris, seperti hikayat-hikayat, perumpamaan-perumpamaan, dan hikmah kebijaksanaan para pemikir besar.

Misalnya, Al-Ghazali mengambil hikmah dari filsuf Yunani, Aristoteles. Di dalamnya, ia menulis dialog antara Aristoteles dengan seseorang. Aristoteles ditanya, “Siapakah orang yang boleh dipanggil sebagai raja selain Allah?” Ia menjawab:³³⁴

Siapa saja yang engkau mendapati hal-hal berikut dalam dirinya, meskipun ia telanjang, yakni ilmu, keadilan, kedermawanan, kelemahlembutan, keramahan, dan yang semisalnya. Sesungguhnya, para raja itu bisa menjadi raja karena perlindungan Tuhan, cahaya perasaan, kebersihan diri, kecerdikan akal dan ilmu, mendahulukan kepentingan negara, memuliakan leluhur dan negara yang ditinggalkan leluhurnya. Dengan demikian, mereka adalah para raja dan para sultan.

Hikmah seperti ini memberikan semacam nasihat yang mencerahkan kepada raja betapa pentingnya nilai-nilai tersebut bagi dirinya sebagai raja.

Dari kedua intelektual yang lahir dari peradaban yang berbeda itu, bisa dipahami betapa untuk melakukan kritik terhadap penguasa tidak harus dilakukan dengan cara kasar, revolusioner, dan mengumbar kebencian, apalagi menggunakan agama, tetapi bisa dengan cara bijak, yakni memberi nasihat, dan nasihatnya pun disampaikan dengan cara yang lembut, yakni menggunakan fabel-fabel alegoris binatang, seperti dilakukan Baydaba atau menggunakan hikayat-hikayat, perumpamaan-perumpamaan dan ungkapan-ungkapan hikmah kebijaksanaan, seperti dilakukan Al-Ghazali.

³³⁴ *Ibid.*, hlm. 108–109.

Bukankah Nabi Muhammad Saw. bersabda bahwa agama itu adalah nasihat, dan al-Qur'an menyampaikan agar nasihat disampaikan dengan cara bijak dan dialog yang paling baik?

2. Etika terhadap Penganut Agama Lain

Di Indonesia, ada enam agama dan beberapa aliran kepercayaan yang diakui oleh negara. Tidak ada agama Yahudi di dalamnya. Karena sejak awal tulisan ini mengulas al-Qur'an, pembahasannya tetap menampilkan Yahudi dan Nasrani. Pembahasan al-Qur'an tentang dua agama Samawi ini bisa dijadikan analogi bagi penganut agama lain di Indonesia.

Agama Yahudi, Nasrani, dan Islam pada dasarnya berasal dari sumber yang sama, yakni Allah Swt., dan membawa ajaran yang sama, yakni monoteisme. Begitu juga, ketiganya berinduk pada bapak yang sama, yakni Nabi Ibrahim As. Karena itu, ketiga agama Samawi ini mempunyai kesamaan pada sisi prinsip-prinsip dasarnya, baik prinsip dasar akidah maupun syariat. Yang membedakannya hanyalah berkaitan dengan sebagian aspek *furu'iyah*-nya, dan itu pun tidak seluruh *furu'iyah*.³³⁵ Konsep kesatuan dasar ketiga agama Samawi ini membawa kepada konsep kesatuan umat beriman (QS. al-Anbiyaa' [21]: 92).³³⁶ Atas dasar itu, al-Qur'an mengambil bentuk hubungan apresiatif-kritis, baik secara teologis maupun etis-humanis, dengan para penganut Yahudi dan Nasrani.

Pertama, secara teologis, al-Qur'an menerima dan menghormati keberadaan nabi-nabi Allah Swt. dengan beragam

³³⁵ Ahmad Raysuni, *Al-Kulliyat al-Asasiyah li asy-Syari'ah al-Islamiyah* (Kairo: Dar as-Salam, 2010), hlm. 49–68; Abdur Rahman bin Abdul Jabbar Shalih Husawi, *Minhaj al-Qur'an al-Karim: Tatsbit ar-Rasul wa Takrimihi* (Beirut: Dar adz-Dzakhir/Muassasah ar-Rayan, 1999), hlm. 52–78.

³³⁶ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2008), hlm. 178; Fred M. Donner, *Muhammad dan Umat Beriman: Asal Usul Islam* (Jakarta: Gramedia, 2015).

bentuk. Al-Qur'an mengakui keberadaan mereka di dunia ini, bahkan menyebut nama nabi-nabi umat lain itu, terutama dari 25 nabi yang diceritakan di dalamnya, lebih sering daripada penyebutan nama Nabi Muhammad Saw. sendiri.³³⁷ Al-Qur'an memasukkan 'keimanan' kepada para nabi dan kitab suci mereka sebagai bagian dari rukun iman (menurut konsep yang umum selama ini) (QS. al-Baqarah [2]: 136). Selain mengambil sikap 'membenarkan', al-Qur'an juga memosisikan diri sebagai 'penerusnya' (QS. al-Baqarah [2]: 41, 91, dan 97; QS. Ali Imran [3]: 50, QS. an-Nisaa' [4]: 47; QS. al-Maa'idah [5]: 46 dan 48; QS. Faathir [35]: 31; al-Ahqaaf [46]: 30; dan QS. ash-Shaff [61]: 6). Tentu saja, al-Qur'an tetap bersikap kritis terhadap syariat Islam para nabi Allah Swt. berikut kitab-kitab sucinya itu, dengan menegaskan dirinya juga sebagai 'pengoreksi', bahkan tidak jarang mengecam perilaku kaum Ahlul Kitab yang mengubah—sebagian atau keseluruhan—isi kitab suci mereka, yang pada gilirannya membuat mereka melenceng dari ajaran dasarnya (QS. al-Baqarah [2]: 75, Ali Imran [3]: 78, QS. an-Nisaa' [4]: 46, QS. al-Maa'idah [5]: 13 dan 41).³³⁸

Kedua, secara etis-humanis, al-Qur'an meminta Nabi Muhammad Saw. untuk berhubungan baik dengan penganut agama lain (QS. al-Mumtahanah [60]: 8). Di antara berhubungan baik dengan penganut agama lain adalah hendaknya berdakwah³³⁹ kepada mereka secara bijaksana, memberi nasihat yang baik, dan berdialog dengan cara yang

³³⁷ Abdul Karim Soroush, *Basth at-Tajribah an-Nabawiyah* (Beirut: Dar al-Jadid, 2009), hlm. 252.

³³⁸ Muhammad Amin Summa, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an: Telaah Akidah dan Syari'ah* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), hlm. 108–114.

³³⁹ Lihat Louay M. Safi, "Religious Freedom an Interreligious Relation in Islam: Reflections on Da'wah and Qur'anic Ethics", *Journal The Review of Faith and International Affairs*, Vol. 9, 2011.

paling baik (QS. an-Nahl [16]: 125).³⁴⁰ Al-Qur'an menyarankan menggunakan ungkapan yang paling baik (*ahsan*) dalam berdialog dengan pihak yang tidak sejalan, termasuk ketika berdialog dengan orang-orang kafir-musyrik (QS. Saba' [34]: 24–25), baik dalam bidang sosial maupun keimanan.³⁴¹ Bahkan, kepada orang kafir yang nyata-nyata tidak mempercayai Tuhan, al-Qur'an melarang umat Islam menghina Tuhan mereka sebab jika hal itu kita lakukan, mereka akan menghina Tuhan umat Islam (QS. al-An'aam [6]: 108). Al-Qur'an memerintahkan Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam untuk mengatakan, “*Agamamu adalah agamamu, dan agamaku adalah agamaku.*” (QS. al-Kaafiruun [109]: 6).³⁴² Nabi Muhammad Saw. juga diminta bersikap lemah lembut agar mereka yang diajak ke dalam “*kalimatun sawa*” tidak menjauh darinya (QS. Ali Imran [3]: 159).³⁴³

Al-Qur'an juga menganjurkan umat Islam untuk menggunakan istilah yang tidak menyakiti perasaan pihak lain, kendati ungkapan itu benar adanya, misalnya memanggil dengan sebutan ‘kafir’. Kendati pada kenyataannya al-Qur'an

³⁴⁰ Ismail Lutfi Fathani, *Al-Islam Din as-Salam* (Thailand: Ja'iyah as-Salam bi Kulliyah al-Islamiyah Jala, 2006), hlm. 40–44.

³⁴¹ Muhammad Mus'ad Yaqut, *Nabi ar-Rahmah...*, hlm. 199–201; Yusuf al-Qaradhawi, *Khithabuna al-Islami fi 'Asyri al-Aulamah* (Kairo: Dar asy-Syuruq, 2004), hlm. 28–52.

³⁴² Yusuf al-Qaradhawi, *Khithabuna al-Islami...*, hlm. 44–46.

³⁴³ Nabi Muhammad Saw. memberikan contoh yang baik kepada istri beliau tentang bagaimana berhubungan secara lemah-lembut dengan orang lain, termasuk yang berbeda syariatnya. Suatu ketika, seorang Yahudi mendatangi nabi dengan mengucapkan: “Assamu'alaika.” Nabi menjawab, “Assalamu'alaikum.” Ketika Aisyah Ra. menjawab mereka dengan jawaban yang sama, “Assamu'alaikum”, nabi menegurinya dan memintanya untuk menjawab salam mereka dengan menggunakan bahasa yang lembut, yang tidak menyinggung hati mereka. Istri nabi ini menimpali, “Bukankah mereka mengucapkan 'Assamu'alaika', ya Nabi?” Terhadap jawaban istri beliau yang terkesan masih yakin dengan sikapnya itu, nabi menjawab dengan menggunakan nada tanya, “Apakah engkau tidak mendengar jawabanku, ya Aisyah?” Raghīb as-Sirjani, *Mustaqbal an-Nashara...*, hlm. 11–13.

memanggil mereka dengan sebutan ‘kafir’ (QS. at-Tahrim [66]: 7 dan QS. al-Kaafiruun [109]: 1–6), Yusuf al-Qaradhawi menyarankan untuk tidak menggunakan sebutan ‘kafir’ dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Mereka sebaiknya dipanggil dengan menggunakan istilah ‘non-Muslim’ (*ghairul Muslim*) karena istilah ‘kafir’ itu sendiri mempunyai ragam makna. Atau, menggunakan istilah ‘warga negara’ untuk menyebut penganut agama lain yang minoritas dalam sebuah negara-bangsa yang mayoritas dihuni orang-orang Islam, seperti Indonesia. Sejalan dengan itu, sebaiknya kita menggunakan istilah ‘persaudaraan kemanusiaan’ (*ukhuwah insaniyah*) untuk menyebut warga negara yang berbeda agama karena pada hakikatnya, mereka adalah manusia yang sama-sama dicipta oleh Tuhan yang sama (QS. al-Hujuraat [49]: 13) dan dari unsur yang sama “*nafsun waahidah*” (QS. an-Nisaa’ [4]: 1).³⁴⁴

3. Etika terhadap Sesama Muslim

Al-Qur’an menyatakan bahwa umat Islam adalah ‘umat terbaik’ yang sejatinya ber-*amar ma’ruf* dan ber-*nahi mungkar* (QS. Ali Imran [3]: 110).³⁴⁵ Karena itu, al-Qur’an memerintahkan umat Islam untuk menjadi pemersatu.³⁴⁶ Hadits nabi menegaskan, orang-orang Mukmin (Islam) itu bersaudara. Jika sebagian umat Islam sakit, yang lain ikut merasakannya. Karena itu, orang-orang Mukmin tidak boleh berbuat zhalim terhadap orang-orang Mukmin lainnya.³⁴⁷ Mereka harus saling tolong-menolong.³⁴⁸ Begitu juga, mereka

³⁴⁴ Yusuf al-Qaradhawi, *Khithabuna al-Islami...*, hlm. 46–49

³⁴⁵ Muhammad Jamaluddin al-Qasimi ad-Dimasqi, *Mau’idah al-Mukminin...*, hlm. 177–180.

³⁴⁶ Muhammad Abdul Aziz al-Khauili, *Al-Adab an-Nabawi...*, hlm. 122.

³⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 53–55.

³⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 58–60.

sejatinya saling menyayangi,³⁴⁹ dan saling mencintai. Seseorang tidak disebut Mukmin sempurna jika kecintaannya terhadap saudaranya tidak sama dengan kecintaannya terhadap dirinya sendiri.³⁵⁰

Sejalan dengan itu, hadits mendefinisikan seorang Muslim sebagai “*Orang yang orang lain selamat dari kejahatan lisan dan tangannya.*” Jika Orang Islam bertemu dengan sesama Muslim, dianjurkan mengucapkan salam “Assalamu’alaikum”. Ucapan salam ini mempunyai arti doa, baik dalam bentuk lisan maupun aksi, yakni semoga mendapatkan kedamaian. Surga pun disebut ‘*darus salam*’, rumah bagi orang-orang yang damai, yang bersikap damai, dan memberikan kedamaian bagi orang lain. Karena itu, tidak dibenarkan seorang Muslim melakukan sesuatu yang bisa menyakiti Muslim lainnya, misalnya menyebut mereka yang berbeda pemahaman, organisasi keagamaan, dan pilihan politik dengan sebutan kafir, *thaghut*, musyrik, pelaku bid’ah, sesat, *cebong*, *jancuk*, bajingan, dan ungkapan-ungkapan kebencian lainnya yang bisa memecah-belah kesatuan umat Islam Indonesia.

F. Penutup

Bahasan tersebut memberikan kesimpulan. *Pertama*, struktur konseptual Islam yang bersifat trilogi (iman, Islam, dan ihsan) berpuncak pada ihsan, tasawuf, akhlak, dan etika. *Kedua*, dalam kehidupan beragama dan hidup bersama umat beragama, sejatinya umat Islam menyandarkan kebenaran teologis agamanya pada etika beragama (etika al-Qur’an), yang memadukan tiga unsur etika, yakni etika Tuhan, etika beragama, dan etika sosial. Dua etika terakhir harus

³⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 123–124.

³⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 12.

mengacu pada etika afirmatif Tuhan. Misalnya, dengan sifat Mahapengasih dan Mahaadil, Tuhan mengasihi dan memperlakukan manusia secara adil. Begitu juga sejatinya etika manusia dalam berhubungan dengan Tuhan dan manusia lainnya. Karena Tuhan sudah berbuat baik dan kasih kepada manusia, manusia sejatinya mengabdikan secara tulus kepada Tuhan. Sementara itu, dalam menjalankan tugasnya sebagai khalifah, manusia harus bersikap manusiawi, mengedepankan persaudaraan, kerukunan, saling menolong antarsesama, sembari menghindari kebencian dan kekerasan, baik fisik maupun wacana. Di sisi lain, umat Islam sejatinya mengedepankan politik etis dan politik kebangsaan agar keutuhan bangsa dan NKRI yang ber-Bhinneka Tunggal Ika ini tetap terjaga.

Bab 5

Menyingkap Misteri Isa al-Masih dalam al-Qur'an

A. Pendahuluan

'Penistaan penganut agama' lain tampaknya menjadi bagian dari keimanan sebagian orang. Hal itu dicontohkan oleh pernyataan Rizieq Shihab yang beredar di media sosial, YouTube. Di dalam ceramah yang ada di dalam YouTube itu, Rizieb Shihab melontarkan pertanyaan ingkari yang disertai ekspresi menyindir di hadapan jamaahnya, "Jika Yesus adalah anak Tuhan, lalu bidannya siapa?" Pertanyaan ingkari ini tentu saja menyinggung perasaan orang-orang Nasrani, khususnya yang ada di Indonesia, karena dianggap menyerang keyakinan mereka. Tak terima atas pernyataan Rizieq Shihab, mereka melaporkan pimpinan Front Pembela Islam (FPI)³⁵¹ ini kepada Polda Metro Jaya sebagai bentuk 'penistaan agama' Nasrani (Kristen). Kendati belum sampai diadili karena ia keburu pergi dan menetap di Arab Saudi dalam waktu yang tidak jelas batasnya, kasus itu pun masih belum selesai diputuskan.

³⁵¹ Front Pembela Islam (FPI) didirikan oleh Muhammad Rizieq Shihab pada 17 Agustus 1998 di Indonesia.

Pertanyaan ingkari Rizieb Shihab yang menyindir keyakinan kaum Nasrani itu sejatinya tidak boleh dilontarkan. Selain karena Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang ber-Bhinneka Tunggal Ika ini mengakui keberadaan enam agama dan aliran-aliran kepercayaan yang ada di dalamnya, dan menjamin mereka menjalankan keyakinannya dan kepercayaannya masing-masing, al-Qur'an sendiri melarang umat Islam menghina Tuhan penganut agama lain. Kepada orang kafir yang nyata-nyata tidak mempercayai Tuhan pun, al-Qur'an melarang umat Islam menghina Tuhan mereka sebab jika hal itu lakukan, mereka akan menghina Tuhan umat Islam (QS. al-An'aam [6]: 108).³⁵² Al-Qur'an memerintahkan Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam untuk bersikap toleran kepada penganut agama lain, baik yang berbentuk kritik maupun apresiatif. Misalnya, ketika tidak sepakat dengan penganut agama lain, al-Qur'an memerintahkan umat Islam mengatakan "*Agamamu adalah agamamu, dan agamaku adalah agamaku.*" (QS. al-Kaafiruun [109]: 6).³⁵³ Nabi Muhammad Saw. juga diminta bersikap bijaksana, lemah lembut dalam menyampaikan dakwah agar mereka yang diajak ke dalam "*kalimatun sawa*" tidak menjauh dari beliau (QS. Ali Imran [3]: 159).³⁵⁴

³⁵² Ibrahim Najm (Isyraf), *Dalil al-Muslimin ila at-Tafnid Afkar al-Mutatharrifin (Al-Mujalad al-Awwal)* (Kairo: Al-Idarah al-Abhats asy-Syar'iyah bi al-Amanah al-Amah lidzaurin wa Hai'atin al-Ifta' fi al-Alam, Tanpa Tahun), hlm. 31.

³⁵³ Yusuf al-Qaradhawi, *Khithabuna al-Islami fi 'Asyri al-Aulamah* (Kairo: Dar asy-Syuruq, 2004), hlm. 44–46.

³⁵⁴ Nabi Muhammad Saw. memberikan contoh yang baik kepada istri beliau tentang bagaimana berhubungan secara lemah-lembut dengan orang lain, termasuk yang berbeda syariatnya. Suatu ketika, seorang Yahudi mendatangi nabi dengan mengucapkan: "Assamu'alaika." Nabi menjawab, "Assalamu'alaikum." Ketika Aisyah Ra. menjawab mereka dengan jawaban yang sama, "Assamu'alaikum", nabi menegurnya dan memintanya untuk menjawab salam mereka dengan menggunakan bahasa yang lembut, yang tidak menyinggung hati mereka. Istri nabi ini menimpali, "Bukankah mereka mengucapkan 'Assamu'alaika', ya Nabi?" Terhadap jawaban istri beliau yang

Tulisan ini membahas misteri Isa al-Masih yang memunculkan kontroversi di antara penganut agama-agama Samawi dan dibicarakan begitu panjang dan detail di dalam al-Qur'an³⁵⁵ dengan fokus bahasan pada bagaimana pandangan al-Quran tentang agama-agama Samawi? Bagaimana pandangan al-Quran tentang status Nabi Isa As.? Dua pertanyaan ini saling berhubungan. Pertanyaan yang pertama bertujuan untuk menampilkan pandangan al-Qur'an, betapa kitab suci umat Islam ini bersikap apresiatif-kritis terhadap penganut Yahudi dan Nasrani, baik secara teologis maupun sosiologis. Pertanyaan yang kedua bertujuan untuk melakukan reinterpretasi pandangan al-Qur'an tentang misteri Isa al-Masih, terutama terkait dengan kelahiran, kematian, dan kelahirannya kembali.

Untuk itu, digunakan metode berpikir kritis-apresiatif dan apresiatif-kritis. *Pertama*, metode berpikir kritis-apresiatif, yakni metode berpikir yang berprinsip bahwa 'lawan' dalam berpendapat adalah 'kawan' dalam bertukar pikiran. Dengan

terkesan masih yakin dengan sikapnya itu, nabi menjawab dengan menggunakan nada tanya, "Apakah engkau tidak mendengar jawabanku, ya Aisyah?" Raghīb as-Sirjani, *Mustaqbal an-Nashara...*, hlm. 11-13.

³⁵⁵ Misalnya, al-Qur'an berbicara tentang Nabi Zakariya As. dan Maryam As. (QS. Ali Imran [3]: 37 dan 44); ibunda Isa al-Masih yang bernama Maryam (QS. Ali Imran [3]: 42-43, QS. at-Tahrim [66]: 12, dan QS. Ali Imran [3]: 35-37); pemberian kabar gembira kepada Maryam As. bahwa ia akan diberikan anak laki-laki (QS. Ali Imran [3]: 45-47); proses penciptaan Isa al-masih (QS. Ali Imran [3]: 59 dan QS. Maryam [19]: 16-17, 18-23, 25-33); peniupan ruh Ilahi ke dalam Maryam As. (QS. at-Tahrim [66]: 12 dan QS. al-Anbiyaa' [21]: 91); memperkuatnya dengan Ruh Kudus (QS. al-Hadiid [57]: 26-27, QS. al-Baqarah [2]: 283, dan QS. Ali Imran [3]: 48); Isa al-Masih diutus ke Bani Israil (QS. Shaff [61]: 6, QS. Ali Imran [3]: 49-52, dan QS. Shaff [61]: 14); berdakwah pada Allah Swt. (QS. al-Maa'idah [5]: 72 dan 75); nikmat Allah Swt. pada Isa al-Masih (QS. al-Maa'idah [5]: 110 dan QS. Ali Imran [3]: 55-57); larangan sikap berlebihan dalam beragama (QS. an-Nisaa' [4]: 171-172); hadirnya makanan dari langit (QS. al-Maa'idah [5]: 112-14); serta, tentang kematian Isa al-Masih (QS. an-Nisaa' [4]: 157-158). Ridha as-Sadr, *Al-Masih fi al-Qur'an* (Lebanon: Dar al-Arqam, 1413 H), hlm. 13-16.

sikap semacam ini, kita akan memiliki pandangan kritis yang penuh apresiatif. Sehingga, ketika mengkritik pendapat 'lawan', kritik kita bukan untuk menghancurkannya, tetapi untuk bertukar pikiran. Sesuatu yang tidak baik dari 'lawan' tidak usah diambil, dan sesuatu yang baik dari 'lawan' boleh dan tidak dilarang untuk diambil.³⁵⁶

Kedua, metode berpikir apresiatif-kritis, yakni metode berpikir yang berprinsip bahwa 'kawan' dalam berpendapat adalah 'lawan' dalam bertukar pikiran. Dengan sikap semacam ini, kita akan memiliki pandangan apresiatif yang penuh kritis dalam melihat atau mengkaji persoalan-persoalan tertentu.³⁵⁷ Kita mengikuti pendapat 'kawan' dalam berpendapat tidak secara membabi buta, melainkan mengikutinya secara kritis. Yang baik diikuti, yang tidak baik dikritisi dan tidak usah diikuti. Inilah prinsip metode berpikir 'apresiatif-kritis'.

Kedua metode berpikir ini digunakan sesuai subjeknya yang diajak berbicara. Jika yang diajak berbicara adalah 'lawan', digunakan metode berpikir kritis-apresiatif. Jika yang diajak berbicara adalah 'kawan', digunakan metode berpikir apresiatif-kritis. Istilah 'lawan' dan 'kawan' dalam tulisan ini terletak pada pemahaman akan esensi Islam, apakah memasukkan Yahudi dan Nasrani sebagai bagian dari monoteisme Islam atau tidak. Jika Yahudi dan Nasrani dimasukkan ke dalam bagian monoteisme Islam, berarti keduanya disikapi sebagai 'kawan'. Sebaliknya, disikapi 'lawan' jika keduanya diposisikan sebagai

³⁵⁶ Manusia yang beragama non-Islam pun, tegas Faisal Ismail, tidak boleh dijadikan musuh. Mereka adalah kawan. Faisal Ismail, *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 29.

³⁵⁷ Metode ini digunakan oleh Faisal Ismail. Lihat Faisal Ismail, *Pijar-pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur* (Yogyakarta: LESFI, 2004), hlm. 32. Kajian lebih lanjut tentang metode apresiatif-kritis dan kritik-apresiatif ini dapat dilihat dalam Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta: Dialektika, 2016), hlm. 7-17.

agama di luar monoteisme Islam. Posisi ‘kawan’ dan ‘lawan’ tidak hanya mewakili posisi teologis dan ungkapan psikologis ketiga tipe pemikiran Islam di atas, tetapi juga dalam menyusun argumen penyikapan terhadap Yahudi dan Nasrani.

Sedangkan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur’an yang membicarakan seputar Isa al-Masih, digunakan takwil. Sebab, sebagian ayat-ayat itu mengandung makna ambigu (*mutasyabbihat*) yang mengesankan adanya pertentangan antara pernyataan lahiriah al-Qur’an dengan pandangan akal. Takwil digunakan untuk mengatasi kesan pertentangan antara *naql* dan akal itu.³⁵⁸ Di dalam al-Qur’an, istilah ‘takwil’ lebih populer daripada tafsir. ‘Takwil’ disebut sekitar 17 kali di dalam al-Qur’an, sedangkan ‘tafsir’ hanya satu kali.³⁵⁹ Ada tiga kategori takwil dalam al-Qur’an. Ada yang terkait dengan pembacaan terhadap peristiwa mimpi, seperti yang dilakukan Nabi Yusuf As.; pembacaan terhadap peristiwa yang akan terjadi, seperti yang dilakukan oleh Nabi Hidir As.; dan, ada pula pembacaan terhadap bahasa (teks) yang memuat makna ambigu terutama yang terkait dengan ayat-ayat *mutasyabbihat* dalam al-Qur’an. Untuk takwil kategori ketiga, yang dicari adalah makna simboliknya, bukan makna hakikinya. Sebab, yang dimaksud ayat kategori ini adalah makna yang berada di balik teks lahiriahnya, bukan makna lahiriahnya.

³⁵⁸ Marzuq al-Umari, *Isykalisyat at-Tarikhiyatu an-Nash ad-Dini fi al-Khithab al-Hadathi al-‘Arabi al-Mu’ashir* (Beirut: Difafpublishing, 2012), hlm. 113–118.

³⁵⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Khithab wa at-Takwil* (Beirut: Markaz ats-Tsaqafi al-‘Arabi, 2000), hlm. 175; Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nash: Dirasah fi Ulum al-Qur’an* (Maroko: Dar al-Baydla’ –Markaz ats-Tsaqafi al-‘Arabi), hlm. 226–227.

B. Pandangan al-Qur'an tentang Agama-Agama Samawi

Al-Qur'an menyinggung beberapa nama agama dalam beberapa ayat dengan jumlah yang berbeda-beda. Beberapa ayat menyebut empat agama, dan ayat yang lain menyebut enam agama. Empat agama, yakni iman (Islam), Yahudi, Nasrani, dan Shabi'un disinggung dalam al-Qur'an (QS. al-Baqarah [2]: 62 dan QS. al-Maa'idah [5]: 69), dan dua agama lagi, yakni Majusi dan Syirik, yang disinggung di dalam al-Qur'an (QS. al-Hajj [22]: 17).³⁶⁰ Al-Qur'an menyinggung agama Shabi'un dalam tiga ayat, dua ayat disebut bersamaan dengan orang-orang Mukmin, Yahudi, dan Nasrani (QS. al-Maa'idah [5]:69), dan satu ayat disebut bersamaan dengan orang-orang musyrik dan Majusi (QS. al-Hajj [22]: 17).³⁶¹

Dari agama-agama yang disebutkan di dalam al-Qur'an, hanya tiga agama yang diyakini lahir dari Tuhan, lalu disebut sebagai agama-agama Samawi, yakni Yahudi, Nasrani, dan Islam. Karena para pembawanya merupakan keturunan biologis Nabi Ibrahim As., begitu juga mereka menjadi keturunan teologis Nabi Ibrahim As., sehingga ketiga agama Samawi itu juga disebut agama-agama Abrahamik. Agama yang dibawa oleh Nabi Ibrahim As., yakni Hanifiyah, sebenarnya adalah Islam sehingga ketiga agama Samawi itu disebut 'Islam'. Hal ini didukung oleh data normatif bahwa para nabi yang datang sebelum Nabi Muhammad Saw. oleh al-Qur'an disebut sebagai

³⁶⁰ Penjelasan detail nama-nama agama yang disebutkan di dalam al-Qur'an, misalnya, dapat dilihat dalam Muhammad Amin Summa, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an: Telaah Akidah dan Syari'ah* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), hlm. 21-47.

³⁶¹ Minimnya penyebutan al-Qur'an atas kedua agama itu disebabkan oleh kenyataan bahwa keduanya tidak banyak diikuti umat manusia kala itu. Sebaliknya, al-Qur'an sangat sering menyebut syirik, Yahudi, dan Nasrani karena ketiganya dianut banyak orang kala itu. Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 285-287.

‘Muslim’.³⁶² Mereka menganut agama yang sama dengan yang dianut Nabi Muhammad Saw., yakni Islam.³⁶³ Apa itu Islam?

Al-Qur’an menyebut tiga unsur yang dengan ketiganya seseorang disebut Muslim. *Pertama*, membaca shahadat pertama dari dua kalimat syahadat (“Saya bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah”); *kedua*, percaya pada Hari Akhir; dan, *ketiga*, beramal shalih (QS. al-Baqarah [2]: 62). Dengan demikian, bisa dipahami bahwa Islam adalah penerimaan akan eksistensi Allah Swt. dan Hari Akhir. Apabila penerimaan itu dipadu dengan amal shalih, pelakunya disebut Muslim (QS. al-Baqarah [2]: 112 dan 128; QS. al-Anbiyaa’ [21]: 108; QS. Yunus [10]: 90; QS. an-Nisaa’ [4]: 125; dan, QS. al-Maa’idah [5]: 44). Karena semua agama Samawi mempercayai ketiga unsur itu, agama-agama itu dinamai Islam. Baik yang berasal dari pengikut Nabi Muhammad Saw. (*alladziina aamanu*), pengikut Nabi Musa As. (*alladziina haadu*), pengikut Nabi Isa As. (*An-Nashara*), maupun pengikut Shabi’un (*Ash-Shabi’in*).³⁶⁴

Jadi, para nabi Samawi itu membawa agama yang sama, yakni Islam, dengan syariat yang berbeda. Ketiga syariat itu masih dalam kerangka Islam yang bersifat tunggal dan

³⁶² Sekadar contoh, ayat-ayat berikut terkait dengan keberislaman para nabi Allah Swt.: Nabi Ibrahim As. (QS. Ali Imran [3]: 67); Nabi Ya’qub As. (QS. al-Baqarah [2]: 132); Nabi Yusuf As. (QS. Yusuf [12]: 101); tukang sihir Fir’aun (QS. al-A’raaf [7]: 126); Fir’aun (QS. Yunus [10]: 90); Hawariyun (QS. Ali Imran [3]: 52); Nabi Nuh As. (QS. Yunus [10]: 72); dan, Nabi Luth As. (QS. adz-Dzariyaat [51]: 35–36). Muhammad Syahrur, *Al-Islam wa al-Iman: Manzhumah al-Qiyam* (Damaskus: Al-Ahali li ath-Thiba’ah wa an-Nashr wa at-Tawzi’, 1996), hlm. 31–33; Muhammad Sa’id al-Ashmawi, *Jawhar al-Islam* (Kairo: Sina li an-Nashr, 1993), hlm. 118–119.

³⁶³ Muhammad Sa’id al-Ashmawi, *Al-Ushul al-Mishriyah li al-Yahudiyah* (Beirut: Al-Intishar al-‘Arabi, 2004), hlm. 121–122.

³⁶⁴ Muhammad Syahrur, *Al-Islam wa al-Iman: Manzhumah al-Qiyam* (Damaskus: Al-Ahali li ath-Thiba’ah wa an-Nashr wa at-Tawzi’, 1996), hlm. 38; Ath-Thabari melansir beberapa pendapat tentang kelompok-kelompok tersebut. Ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari al-Musamma Jami’ al-Bayan fi Takwil al-Qur’an Juz III* (Kairo: Al-Maktabah at-Taufiqiyah, 2004), hlm. 393–399.

universal, yakni percaya kepada Allah Swt., Hari Akhir, dan beramal shalih (QS. al-Baqarah [2]: 62). Ada beberapa hal yang membedakan syariat para nabi Samawi itu. *Pertama*, tambahan 'syahadat kedua', yakni bersaksi bahwa nabi (...) adalah utusan Allah Swt. Jadi, sosok nabi sebagai 'syahadat kedua' yang disandingkan dengan Allah Swt. sebagai 'syahadat pertama' menjadi pembeda di antara agama Islam para nabi Samawi itu.³⁶⁵ Agama Islam yang menjadikan Nabi Ibrahim As. sebagai nabinya disebut Islam Hanifiyah, agama Islam yang menjadikan Nabi Musa As. sebagai nabinya disebut Islam Yahudi, agama Islam yang menjadikan Nabi Isa As. sebagai nabinya disebut Islam Nasrani, sedangkan agama Islam yang menjadikan Nabi Muhammad Saw. sebagai nabinya disebut Islam Imani. Islam Imani merupakan puncak dari *al-Islam* atau sikap kepasrahan kepada Allah Swt.

Itu artinya, orang Muslim belum tentu Mukmin. Untuk menjadi Mukmin, seseorang terlebih dahulu harus menjadi Muslim karena Islam mendahului iman. Seorang Muslim bisa menjadi Mukmin jika ia tidak hanya mempercayai Allah Swt., Hari Akhir, dan amal shalih yang memang sebagai syarat menjadi seorang Muslim (rukun Islam) yang bersifat universal, tetapi juga ditambah dengan bersaksi bahwa Nabi Muhammad Saw. sebagai nabinya (syahadat kedua). Dengan membaca dua kalimat syahadat yang berbunyi "Saya bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, dan saya bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah", ia menjadi Muslim Imani. Islamnya disebut Islam Imani, yang menjadi ciri khas Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw.

Sejalan dengan deskripsi tersebut, ketiga agama Islam itu mempunyai kesamaan pada sisi prinsip-prinsip dasar

³⁶⁵ Lihat juga Muhammad Said al-Ashmawi, *Jawhar al-Islam...*, hlm. 120-123.

ajarannya, baik prinsip dasar akidah maupun syariat, tetapi juga mempunyai perbedaan berkaitan dengan ajaran *furu'iyah*-nya, dan itu pun tidak seluruh *furu'iyah* yang ada pada ketiga agama itu.³⁶⁶ Bahkan, kesamaan pada prinsip-prinsip dasarnya melibatkan semua nabi yang disebut Muslim tadi. Di antara kesamaan yang berkaitan dengan prinsip dasar akidah adalah kepercayaan akan keesaan Allah Swt., baik secara umum yang dibawa oleh para nabi (QS. an-Nahl [16]: 2 dan 36; QS. al-Anbiyaa' [21]: 25; dan, QS. az-Zukhruf [43]: 45) maupun secara khusus yang dibawa oleh masing-masing nabi, misalnya Nabi Nuh As. (QS. al-A'raaf [7]: 59 dan QS. Huud [11]: 25–26), Nabi Hud As. (QS. al-A'raaf [7]: 65 dan QS. Huud [11]: 50), Nabi Shalih As. (QS. al-A'raaf [7]: 73 dan QS. Huud [11]: 61), Nabi Syu'aib As. (QS. al-A'raaf [7]: 85 dan QS. Huud [11]: 84), Nabi Musa As. (QS. Thaahaa [20]: 13–14), dan Nabi Isa As. (QS. al-Maa'idah [5]:72); pengakuan akan adanya Hari Akhir, misalnya yang berkaitan dengan Nabi Adam As. (QS. al-A'raaf [7]: 24–25), Nabi Nuh As. (QS. Nuh [71]: 17–18), Nabi Ibrahim As. (QS. al-Baqarah [2]: 126), Nabi Hud As. (QS. al-Mu'minuun [23]: 33–37), Nabi Syu'aib As. (QS. al-Ankabuut [29]: 36), Nabi Yusuf As. (QS. Yusuf [12]: 37), Nabi Musa As. (QS. Thaahaa [20]: 15–16 dan QS. al-Mu'min [40]: 32–33), dan Nabi Isa As. (QS. Thaahaa [20]: 74–76); dan, tentang kesatuan kerasulan (QS. al-Mu'minuun [23]: 44, QS. Yaasiin [36]: 13–14, QS. al-Qashash [28]: 34–35, QS. al-Ahqaaf [46]: 9, QS. Ali Imran [3]: 84, QS. an-Nisaa' [4]: 150–151, QS. an-Nisaa' [4]: 152, QS. Shaff [61]: 6, dan QS. al-Maa'idah [5]: 48).³⁶⁷

³⁶⁶ Ahmad Raysuni, *Al-Kulliyat al-Asasiyah li asy-Syari'ah al-Islamiyah* (Kairo: Dar as-Salam, 2010), hlm. 49-68; Abdur Rahman bin Abdul Jabbar Shalih Husawi, *Minhaj al-Qur'an al-Karim: Tatsbit ar-Rasul wa Takrimihi* (Beirut: Dar adz-Dzakhir/Muassasah ar-Rayan, 1999), hlm. 52–78.

³⁶⁷ Abdur Rahman bin Abdul Jabbar Shalih Husawi, *Minhaj al-Qur'an...*, hlm. 52–69.

Sedang kesamaan di bidang syariat (QS. asy-Syuura [42]: 13) meliputi ibadah *mahdhah* dan *ghairu mahdhah* (muamalah), baik yang bersifat prinsip maupun *furu'*. Kesamaan dalam prinsip ibadah *mahdhah*, misalnya, sama-sama mempunyai kewajiban shalat dan zakat, dan itu pun berlaku bagi semua nabi. Al-Qur'an menegaskan kewajiban shalat dan zakat bagi Nabi Ibrahim As., Nabi Ishaq As., dan Nabi Ya'qub As. (QS. al-Anbiyaa' [21]: 73), bagi Bani Israil (QS. al-Baqarah [2]: 83 dan QS. al-Maa'idah [5]: 12), Nabi Ismail As. (QS. Maryam [19]: 54–55), Nabi Isa As. (QS. Maryam [19]: 30–31), dan Nabi Musa As. (QS. Yunus [10]: 87); kewajiban berpuasa juga meliputi semua nabi (QS. al-Baqarah [2]: 183); begitu juga kewajiban menunaikan ibadah haji (QS. al-Hajj [22]: 27). Sedangkan kesamaan dalam bidang ibadah *ghairu mahdhah* (muamalah) adalah keharusan berbuat baik antara sesama manusia, kepada orang tua, anak yatim, dan orang fakir miskin (QS. al-Baqarah [2]: 83); larangan berbuat zhalim (QS. an-Nisaa' [4]: 160–161); larangan membunuh (QS. al-Maa'idah [5]: 32 dan QS. al-An'aam [6]: 151–153); dan, perintah berbuat adil (QS. al-Hadiid [57]: 25).³⁶⁸ Begitu juga sama berkaitan dengan ajaran-ajaran yang bersifat mendasar yang terdapat di dalam *ushulul khamsah*, yakni pemeliharaan hak-hak asasi manusia dalam hal hidup, penggunaan akal, beragama, harta, dan memelihara keturunan.³⁶⁹

Karena Islam Imani yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. datang belakangan, al-Qur'an yang menjadi sumber asasinya menempatkan dirinya sebagai pelanjut atas kitab-kitab suci Samawi sebelumnya. Namun, karena para penganut agama-agama Samawi itu diasumsikan mengubah isi kitab sucinya atau memegang teguh keyakinan yang melenceng dari

³⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 69–78.

³⁶⁹ Ahmad Raysuni, *Al-Kulliyat al-Asasiyah...*, hlm. 56–68.

ajaran kitab sucinya, al-Qur'an juga mengkritik mereka³⁷⁰ dan mengajak kembali ke jalan yang sama: “*kalimatun sawa*” (QS. Ali Imran [3]: 64). Bisa dikatakan, al-Qur'an mengapresiasi secara kritis para penganut agama-agama Samawi. Mengapresiasi karena mereka adalah bagian dari agama Islam (kawan kita), dan mengkritik karena mereka melenceng dari teologi autentiknya. Kritik kita sejatinya bukan kritik yang membabi buta, bukan kritik yang menyakiti perasaan penganut agama lain, melainkan kritik konstruktif agar dapat mengembalikan keyakinan mereka ke jalan yang benar. Di antara yang mendapat apresiatif-kritis al-Qur'an adalah tentang keyakinan bahwa Allah Swt. mempunyai anak.

C. Isa al-Masih dalam Sorotan al-Qur'an

Orang-orang terdahulu sebelum kehadiran Nabi Muhammad Saw. sudah terbiasa menganggap Allah Swt. mempunyai anak. Orang-orang musyrik Arab, misalnya, meyakini malaikat adalah anak perempuan Allah Swt.,³⁷¹ dan kaum Yahudi dan Nasrani meyakini Uzair dan Isa al-Masih adalah anak Allah Swt. (QS. at-Taubah [9]: 30). Mereka bahkan saling klaim. Menurut orang-orang musyrik Arab, keyakinan bahwa malaikat adalah anak Allah Swt. lebih rasional daripada

³⁷⁰ Mun'im Sirry memasukkan masalah ini ke dalam ayat-ayat polemik kitab suci. Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformis atas Kritik al-Qur'an terhadap Agama Lain* (Jakarta: Gramedia, 2013).

³⁷¹ Al-Qur'an menggunakan istilah yang berbeda-beda untuk kasus tersebut, yakni *banin* dan *banat* (QS. al-An'aam [6]: 100 dan QS. ash-Shaaffaat [37]: 150–155), *walad* (QS. Yunus [10]: 68, QS. al-Kahfi [18]: 4–5, QS. al-Anbiyaa' [21]: 26–29) dan *banat* saja (QS. an-Nahl [16]: 57 dan QS. ash-Shaaffaat [37]: 149). Istilah-istilah *banin*, *banat*, dan *walad* mengacu kepada malaikat yang menjadi keyakinan masyarakat Arab. Muhammad Izzat Darwazah, *'Asyrun an-Nabi wa Ba'atihi Qabla al-Ba'tha: Suwarun Muqtabisatun min al-Qur'an al-Karim, Dirasat wa Tahlilat al-Qur'aniyah* (Beirut, 1964), hlm. 558–562; As-Sasi bin Muhammad adh-Dhaifawi, *Mithologia Alihah al-'Arab Qabla al-Islam* (Maroko: Dar al-Bayda'-Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2014), hlm. 56.

keyakinan kaum Yahudi dan Nasrani bahwa Uzair dan Isa al-Masih adalah anak Allah Swt. Alasan mereka cukup sederhana: malaikat benar-benar ada dan berbentuk ruhani (non-materi), sedangkan Uzair dan Isa al-Masih berbentuk materi. Tidak mungkin materi lebih hebat dari pada ruhani. Sejalan dengan itu, mereka pun meyakini tuhanNya lebih baik daripada tuhan kaum Yahudi dan Nasrani (QS. az-Zukhruf [43]: 47–50).

Al-Qur'an menolak argumen orang-orang musyrik Arab yang menjadikan keyakinan kaum Yahudi dan Nasrani sebagai pijakan analogis untuk membenarkan keyakinan mereka bahwa malaikat adalah anak perempuan Allah Swt. Sebab, malaikat, Uzair, dan Isa al-Masih adalah sama-sama makhluk Allah Swt., dan tidak ada yang menjadi anak Allah Swt. Mereka sangat patuh kepada Allah Swt. dan hanya menyembah-Nya (QS. az-Zukhruf [43]: 63–65). Begitu juga, al-Qur'an mengkritik keyakinan kaum Yahudi dan Nasrani bahwa Uzair dan Isa al-Masih adalah anak Allah Swt. Dari dua yang disebut terakhir, yang banyak menimbulkan kontroversi dan penuh misteri, adalah Isa al-Masih, terutama terkait dengan kelahirannya, kematiannya, dan kelahirannya kembali. Kontroversi itu melibatkan kaum Yahudi, Nasrani, dan Islam. Lalu, bagaimana al-Qur'an memandang masalah-masalah itu?

1. Kelahiran yang Menteologi

Al-Qur'an menyebut tiga bentuk kelahiran manusia. *Pertama*, kelahiran manusia pertama yang dibuat dari tanah dan ruh Tuhan, yakni Nabi Adam As. (QS. al-Mu'minuun [23]: 12); *kedua*, kelahiran manusia yang berasal dari pasangan laki-laki dan perempuan, yakni manusia pada umumnya (QS. al-Mu'minuun [23]: 13); dan, *ketiga*, kelahiran manusia yang berasal dari seorang perempuan tanpa laki-laki, yakni Isa al-Masih (QS. Maryam [19]: 16–17, 18–22). Bentuk kelahiran

yang pertama dimaksudkan sebagai bukti kemahakuasaan Tuhan dalam menciptakan sesuatu dari tidak ada menjadi ada, sebagaimana penciptaan alam, dan tujuan Tuhan menciptakan Nabi Adam As. sebagai bapak manusia. Bentuk kelahiran kedua sebagai proses penciptaan manusia secara alami, yakni melibatkan pertemuan dua manusia yang berbeda jenis kelamin, laki-laki dan perempuan.³⁷² Lalu, apa tujuan bentuk kelahiran ketiga di tengah-tengah keyakinan umat manusia bahwa manusia lahir melalui proses alami?

Al-Qur'an berbicara tentang kisah kelahiran Isa al-Masih dimulai dari kisah kelahiran Nabi Yahya As. (QS. Maryam [19]: 1–37) sehingga kisah kelahiran Nabi Yahya As., menurut Darwazah, merupakan pengantar bagi kisah kelahiran Isa al-Masih. Kisah kelahiran Nabi Yahya As. adalah sesuatu yang diisyaratkan di dalam sebagian Injil, lalu diyakini oleh orang-orang *Masihi* dan menganggapnya sebagai mukjizat Ilahi. Dengan menghadirkan kisah kelahiran Nabi Yahya As., al-Qur'an hendak menegaskan bahwa kelahiran Isa al-Masih juga sebagai mukjizat Ilahi. Kisah kelahiran Isa al-Masih di dalam al-Qur'an sama dengan yang terdapat di dalam Injil, kendati terdapat beberapa perbedaan secara teknis, terutama terkait dengan pembicaraan Isa al-Masih di dalam kandungan yang tidak terdapat di dalam Injil.³⁷³

Karena kelahiran Isa al-Masih dari seorang perempuan tanpa suami terjadi di tengah-tengah masyarakat yang sudah meyakini kelahiran manusia sejatinya melalui proses alami, kelahirannya pun menimbulkan kontroversi. Kaum Yahudi menuduh Maryam As. berzina karena ia hamil di luar

³⁷² Ma'ruf ar-Rashafi, *Kitab asy-Syakhsiyah al-Muhammadiyah* (Baghdad: Manshurat Al-Jumal, 2011), hlm. 689.

³⁷³ Muhammad Izzat Darwazah, *Sirah Rasul: Suwarun Muqtabisatun min al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Al-Maktabah al-'Ashriyah, 1400 H), hlm. 347–348.

pernikahan yang sah dengan seorang laki-laki yang tidak diketahui identitasnya, dan menyebut Isa al-Masih sebagai anak haram (QS. Maryam [19]: 25–33). Itu berarti kaum Yahudi mengakui Isa al-Masih lahir secara alami dari sepasang laki-laki dan perempuan, tetapi menuduh sang ibu berzina karena ia belum mempunyai seorang suami yang sah. Di sisi lain, kaum Nasrani meyakini Maryam As. adalah perempuan suci yang senantiasa memelihara kemaluannya dari perbuatan zina (QS. at-Tahrim [66]: 12 dan QS. al-Anbiyaa' [21]: 9). Mereka meyakini Isa al-Masih lahir tidak secara alami, melainkan pemberian langsung oleh Allah Swt. kepada Maryam As. yang disampaikannya melalui Malaikat Jibril. Mereka menyebutnya sebagai mukjizat, dan itu mereka yakini sebagai bukti keistimewaan Isa al-Masih (QS. Ali Imran [3]: 45–47). Atas dasar itu, mereka menyebut Isa al-Masih sebagai anak Allah Swt.

Al-Qur'an hadir menengahi debat dua penganut agama Samawi itu. Dalam menjawab masalah ini, al-Qur'an menyebut kelahiran Isa al-Masih sama dengan kelahiran Nabi Adam As. (QS. Ali Imran [3]: 59). Al-Qur'an tidak memberikan penjelasan terperinci tentang sisi kesamaan keduanya. Ada yang berpendapat, sama dari sisi tujuannya, yakni untuk menunjukkan kemahakuasaan Tuhan. Kalau Allah Swt. mampu menciptakan Nabi Adam As. dari tidak ada menjadi ada, melalui tanah yang kemudian ditiupi ruh ke dalamnya, begitu juga sejatinya Dia mampu menciptakan Isa al-Masih dari rahim perempuan tanpa seorang laki-laki. Untuk menciptakan keduanya, Allah Swt. cukup berfirman: "*Kun, fayakun.*"³⁷⁴

Akan tetapi, argumen seperti ini berguna untuk mereka yang meragukan kemahakuasaan Allah Swt. dalam proses

³⁷⁴ Muhyidin Ibnu 'Arabi, *Rahmatum min ar-Rahman fi Tafsir wa Isyarat al-Qur'an Juz I* (Damaskus: TP, 1989), hlm. 443–444.

kelahiran Isa al-Masih. Kalau melihat siapa yang terlibat dalam perdebatan itu, dan apa yang diperdebatkan, kisah al-Qur'an itu tampaknya tidak dimaksudkan untuk membuktikan kemahakuasaan Tuhan dalam menciptakan Isa al-Masih tanpa seorang ayah. Masalah kemahakuasaan Tuhan sudah selesai dalam menciptakan Nabi Adam As. Al-Qur'an memang mengisahkan penciptaan Nabi Adam As. dan Isa al-Masih, tetapi kisah keduanya diletakkan secara terpisah. Konteks yang membingkai keduanya berbeda sehingga tujuan kisahnya kemungkinan juga berbeda.

Al-Qur'an mengisahkan akan diciptakannya manusia dan dijadikan khalifah di muka bumi ini, dan kisah tentang Nabi Adam As. ini disampaikan kepada para malaikat (QS. al-Baqarah [2]: 30). Terjadi dialog antara Tuhan dengan para malaikat. Ketika awalnya mempertanyakan maksud Tuhan menciptakan makhluk yang suka melakukan pertumpahan darah di muka bumi ini, akhirnya para malaikat menyetujuinya setelah Tuhan menegaskan bahwa Dia lebih mengetahui tentang siapa itu Nabi Adam As. daripada malaikat, yang kemudian dilakukan ujian oleh Tuhan kepada para malaikat dan manusia. Benar, para malaikat mengakui kelebihan Nabi Adam As., dan mereka melakukan sujud penghormatan kepada Nabi Adam As. sebagaimana permintaan Tuhan. Hanya iblis yang menolaknya.

Sedangkan berkaitan dengan kelahiran Isa al-Masih, al-Qur'an mengisahkan kehamilan Maryam As. dalam bentuk dialog antara malaikat dengan Maryam As. Atas perintah Tuhan, Jibril menemui Maryam As. dan menyampaikan kabar gembira bahwa ia akan diberi seorang anak laki-laki yang kelak akan menjadi utusan Tuhan. Mendengar tuturan Jibril, Maryam As. menjawab, bagaimana mungkin bisa mempunyai anak, padahal ia sendiri tidak pernah disentuh seorang laki-laki

mana pun. Jibril menjawab, itulah yang dikehendaki Tuhan untuk menjadi bukti dan rahmat kepada manusia (QS. Maryam [19]: 16–17, 18–22). Lalu, Maryam As. hamil setelah ditiupi ruh oleh Tuhan melalui Malaikat Jibril, dan lahirlah seorang anak laki-laki yang bernama Isa al-Masih.

Muncul pertanyaan: apakah ayat kisah itu hadir untuk menjawab tuduhan kaum Yahudi bahwa Maryam As. melakukan perzinahan dengan laki-laki yang tidak diketahui identitasnya, dan Isa al-Masih adalah anak haram, ataukah menjawab keyakinan kaum Nasrani bahwa Isa al-Masih adalah anak Allah Swt.?³⁷⁵

Menurut Ma'ruf ar-Rashafi, jika yang dimaksud kaum Nasrani itu adalah anak dalam arti lahir dari tulang sulbi ayah yang disimpan di dalam rahim seorang ibu sebagaimana anak manusia pada umumnya maka klaim kaum Nasrani itu salah. Sebab, Allah Swt. sebagai Dzat Supranatural tidak membutuhkan hubungan seperti itu sehingga Dia tidak beranak dan tidak diperanakkan oleh siapa pun (QS. al-Ikhlash [112]). Tetapi, jika yang dimaksud anak Allah Swt. oleh kaum Nasrani itu bersifat simbolik dan filosofis, klaim itu perlu diklarifikasi lebih lanjut. Tampaknya, yang kedua inilah yang dimaksudkan oleh kaum Nasrani. Sebab, mereka sebenarnya mengetahui, meyakini, dan mengakui bahwa Isa al-Masih lahir dari Maryam As. tanpa ayah, dan ia sama sekali tidak melakukan perzinahan sebagaimana dituduhkan kaum Yahudi. Mereka menyebut Maryam As. sebagai manusia suci. Isa lahir dari perempuan suci atas mukjizat dari Allah Swt.

Atas dasar itu, penamaan Isa al-Masih sebagai anak Allah Swt. oleh kaum Nasrani tidak dimaksudkan sebagaimana pandangan umum selama ini, yakni anak biologis Tuhan.

³⁷⁵ Abdul Majid asy-Syarafi, *Lubnat II: fi Qira'ah al-Nushush* (Tunisia: Dar al-Janub li an-Nasyr, 2011), hlm. 142.

Penyebutan itu sama dengan penamaan Zaid bin Haritsah Ra. sebagai anak Nabi Muhammad Saw., padahal ia itu bukan anak biologis Nabi Muhammad Saw., melainkan anak angkat beliau.³⁷⁶ Penyebutan Isa al-Masih sebagai anak Tuhan adalah penghormatan kaum Nasrani atas Isa al-Masih karena ia lahir dari rahim perempuan suci tanpa ayah, dan kelahirannya atas kehendak Tuhan, yang meniupkan ruh-Nya kepada Maryam As. Proses kelahiran seperti itu mereka yakini sebagai mukjizat Tuhan, dan karena itu, mereka menyebutnya sebagai anak Tuhan. Sekali lagi, penyebutan itu sebagai sebuah penghormatan. Penghormatan seperti itu dianggap sama dengan penghormatan al-Qur'an terhadap Nabi Ibrahim As. yang disebutnya sebagai *Khalilullah (Ibrahima khaliila)*. Tidak ada bedanya penisbatan Isa al-Masih sebagai anak Allah Swt. dengan Nabi Ibrahim As. sebagai kekasih Allah Swt.

Karena itu, kisah al-Qur'an tentang kehamilan Maryam As. dan kelahiran Isa al-Masih bukan ditujukan kepada kaum Nasrani yang meyakini Isa al-Masih sebagai anak Tuhan. Kisah al-Qur'an itu ditujukan kepada kaum Yahudi yang menuduh Maryam As. berzina dan Isa al-Masih adalah anak hasil zina. Dengan kisah itu, al-Qur'an hendak menegaskan, putri Imran itu adalah perempuan suci dan tidak pernah berhubungan zina dengan laki-laki mana pun. Allah Swt. yang memberinya anak melalui peniupan ruh-Nya ke dalam diri Maryam As. Karena itu, Isa al-Masih bukan anak haram hasil zina.

Akan tetapi, pada sisi yang lain, al-Qur'an juga mengkritik kaum Nasrani. Sebab, dari kelahiran Isa al-Masih yang diyakininya sebagai mukjizat Ilahi itu, kaum Nasrani lantas membangun basis teologi Trinitas: Tuhan Bapak, yakni Allah Swt.; Tuhan Yesus, yakni Isa al-Masih; dan, Ruh Kudus, yakni

³⁷⁶ Ma'ruf ar-Rashafi, *Kitab asy-Syakhsiyah...*, hlm. 686.

Malaikat Jibril.³⁷⁷ Kritik al-Qur'an (QS. an-Nisaa' [4]: 171) berbunyi: "*Walaa taquulu tsalaatsah*" yang artinya "Janganlah kalian mengatakan *tsalatsah* (Trinitas)."³⁷⁸ Larangan itu diikuti dengan sebutan kafir bagi mereka yang mengatakan *tsalatsah* (QS. al-Maa'idah [5]:73). Begitu juga disebut kafir mereka yang menyebut Allah Swt. adalah Isa bin Maryam As. (QS. al-Maa'idah [5]: 17). Padahal, Isa al-Masih sendiri tidak pernah mendakwahkan akidah Trinitas (QS. al-Maa'idah [5]: 116–117) kepada umatnya. Jadi, Trinitas itu bukan ajaran Isa al-Masih, melainkan ajaran yang dibawa oleh kaumnya yang dinilai melenceng dari ajaran Isa al-Masih.

Apa maksud pernyataan al-Qur'an itu? Apakah melarang mereka 'mengatakan' *tsalatsah* (Trinitas) atau melarang 'keyakinan' yang berbentuk *tsalatsah* (Trinitas)?³⁷⁹ Pertanyaan ini penting karena di sisi lain, setelah ungkapan itu, al-Qur'an menampilkan unsur-unsur yang juga mencerminkan adanya *tsalatsah* (Trinitas) di dalamnya, dan hanya istilahnya yang berbeda, yakni Allah Swt. sebagai Tuhan, Isa al-Masih sebagai kalimat Allah Swt., dan Malaikat Jibril sebagai ruh-Nya. Jadi, bedanya adalah sifat yang dilekatkan kepada Isa al-Masih. Oleh kaum Nasrani, Isa al-Masih disebut salah satu unsur Trinitas ketuhanan, sedangkan al-Qur'an meletakkan Isa al-Masih sebagai kalimat-Nya dan rasul-Nya.³⁸⁰ Itu berarti, larangan al-Qur'an tersebut adalah larangan terhadap keyakinan kaum Nasrani yang menempatkan Isa al-Masih sebagai bagian dari

³⁷⁷ Layinah Humshi, *Al-Masihiyah wa al-Islam: Dinun Wahidun wa Syara'i'un Syatta* (Damaskus: Dar al-'Uthma', 2012), hlm. 89–113.

³⁷⁸ Ayat ini jelas mengkritik kaum Nasrani.

³⁷⁹ Sajian pemikiran reformis tentang masalah ini, lihat Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci...*, hlm. 296–324; Maurad Takawi, "The Trinity in Qur'anic Idiom: Q.4: 171 and the Christian Arabic Presentation of the Trinity as God, His Word, and Spirit", *The Journal Islam and Christian-Muslim Relation*, 16, 20 Nopember 2019.

³⁸⁰ Ma'ruf ar-Rashafi, *Kitab asy-Syakhsiyah...*, hlm. 687.

teologi ketuhanannya, bukan larangan mengucapkan lafadh *tsalatsah*. Sifat *tsalatsah* itu sendiri tidak dilarang oleh al-Qur'an karena di dalam ayat itu, yang diubah adalah status sosok Nabi Isa As. dan disebutnya sebagai *Kalimatuhu* (Kalimat Allah Swt.) dan *Rasulullah*.

Dari sajian atas dua kategori ayat al-Qur'an tersebut (QS. Maryam [19]: 16–17 dan QS. Maryam [19]: 18–22) bisa dipahami bahwa ayat-ayat yang mengisahkan kehamilan Maryam As. (QS. Maryam [19]: 16–17), ibunda Isa al-Maish itu ditujukan kepada kaum Yahudi lantaran mereka menuduh Maryam As. berzina dan Isa al-Masih sebagai anak hasil zina. Sementara, ayat kategori kedua (QS. Maryam [19]: 18–22) mengkritik kaum Nasrani untuk menghindari paham Trinitas: Tuhan Bapak, yakni Allah Swt.; Tuhan Yesus, yakni Isa al-Masih; dan, Ruh Kudus, yakni Malaikat Jibril. Al-Qur'an menghendaki agar Isa al-Maish disebut sebagai kalimat Allah Swt. (*Kalimatuhu*) dan *Rasulullah* saja. Jadi, al-Qur'an mengkritik mereka agar tidak menjadikan Isa al-Masih sebagai salah satu unsur trinitas ketuhanannya. Yang dilarang bukan unsur Trinitasnya karena al-Qur'an masih menyebut tiga unsur trinitas, yakni Allah Swt., Isa al-Masih, dan Jibril. Yang dilarang adalah Trinitas ketuhanannya, sembari memasukkan Isa al-Masih di dalamnya. Padahal, Isa al-Masih itu adalah *Kalimatuhu* dan *Rasulullah*.

2. Kematian yang Meninggikan Derajat

Kontroversi dan sisi misterius Isa al-Masih juga berkaitan dengan kematiannya, terutama menyangkut tiga hal: *pertama*, Isa al-Masih disalib dan mati; *kedua*, Isa al-Masih tidak disalib dan masih hidup; *ketiga*, Isa al-Masih diangkat ke langit atau diangkat derajatnya. Terhadap masalah ini, sekali lagi, terjadi perbedaan pendapat antara kaum Yahudi, Nasrani, dan Islam.

Kaum Yahudi meyakini Isa al-Masih disalib, dan merekalah yang menyalibnya hingga mati karena ia adalah anak haram. Kaum Nasrani meyakini Isa al-Masih disalib, tetapi statusnya sebagai penebusan 'dosa asal' yang dilakukan oleh bapak manusia, Nabi Adam As. Kaum Nasrani meyakini, Isa al-Masih mati setelah disalib, lalu hidup kembali setelah tujuh jam kemudian, dan diangkat ke langit oleh Allah Swt. Al-Qur'an hadir mengkritik keduanya. Al-Qur'an mengatakan bahwa Isa al-Masih tidak mati disalib, dan ia diangkat kepada-Nya. Yang mereka salib adalah orang lain yang diserupakan dengan Isa al-Masih.³⁸¹

“Dan (Kami hukum juga) karena kekafiran mereka (terhadap Isa), dan tuduhan mereka yang sangat keji terhadap Maryam. Dan (Kami hukum juga) karena ucapan mereka, ‘Sesungguhnya, kami telah membunuh Al-Masih, Isa putra Maryam, Rasul Allah.’ Padahal, mereka tidak membunuhnya dan tidak (pula) menyalibnya, tetapi (yang mereka bunuh adalah) orang yang diserupakan dengan Isa. Sesungguhnya, mereka yang berselisih pendapat tentang (pembunuhan) Isa selalu dalam keragu-raguan tentang yang dibunuh itu. Mereka benar-benar tidak tahu (siapa sebenarnya yang dibunuh itu), melainkan mengikuti persangkaan belaka. Jadi, mereka tidak yakin telah membunuhnya. Tetapi, Allah telah mengangkat Isa ke hadirat-Nya. Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.” (QS. an-Nisaa’ [4]: 156–158).

Kaum Yahudi sebenarnya tidak yakin (ragu) dengan siapa yang mereka bunuh, dan perkataan mereka telah

³⁸¹ *Ibid.*, hlm. 689.

membunuh Isa al-Masih melalui salib hanya didasarkan pada dugaan semata. Menurut Shihab, mereka memaksakan diri meningkatkan keraguan telah membunuh Isa al-Masih menjadi dugaan dengan berbagai dalih dan alasan.³⁸² Di tengah debat, keraguan dan pemaksaan dugaan itu, al-Qur'an menegaskan: "*Wa maa qataluuhu wa maa shalabuhu walaakin shubbhiha lahum*", bahwa kaum Yahudi itu sebenarnya tidak menyalib Isa al-Masih. Yang disalib dan dibunuh adalah seseorang yang diserupakan dengan Isa al-Masih. Ada yang berpendapat, orang itu berasal dari kalangan Yahudi, dan ada yang berpendapat orang itu adalah salah satu dari sahabat Isa al-Masih sendiri yang hendak menolong Isa al-Masih dari rencana pembunuhan oleh kaum Yahudi itu. Mereka adalah kelompok Hawariyun yang menjadi penolong Isa al-Masih (QS. Ali Imran [3]: 52).³⁸³

Ada beberapa pertanyaan terkait dengan diserupakannya seseorang dengan Isa al-Masih (*syubbhiha lahum*) dalam penyaliban itu. Apa tujuan Allah Swt. menyelamatkan Isa al-Masih dengan cara membuat penyerupaan? Bukankah di antara umat Nasrani yang masih setia dengan Isa al-Masih yang disebut Hawariyun juga hadir dalam peristiwa penyaliban itu, dan mereka meyakini Isa al-Masih mati disalib, lalu diangkat ke langit oleh Allah Swt.? Kalau, misalnya, orang yang disalib itu bukan Isa al-Masih, melainkan orang lain yang diserupakan dengan Isa al-Masih, berarti kaum Hawariyun yang masih setia dengan Isa al-Masih itu dibiarkan berada dalam kesesatan karena meyakini Isa al-Masih disalib. Atau, mengapa Allah Swt. tidak membinasakan kaum Yahudi Bani Israil yang hendak menyalib Isa al-Masih saja sebagaimana Allah Swt.

³⁸² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Vol. II* (Jakarta: Lentera Hati), hlm. 620-623.

³⁸³ Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an: Tafsir al-Qurtubi Juz III* (Kairo: Maktabah al-Iman, Tanpa Tahun), hlm. 72.

menenggelamkan Bani Israil di lautan ketika mengejar dan hendak membunuh Nabi Musa As.? Bukankah Allah Swt. mampu melakukan itu? ³⁸⁴ Kalau ini yang dilakukan maka kaum Nasrani yang masih setia dengan ajaran Isa al-Masih itu tidak akan sesat sebagaimana jika keputusannya menggunakan penyerupaan. Inilah beberapa pertanyaan yang belum muncul di kalangan para mufasir.

Setelah menolak kematiannya melalui penyaliban, al-Qur'an menegaskan bahwa Allah Swt. yang sebenarnya mematikan atau mewafatkan Isa al-Masih, lalu mengangkatnya ke hadirat-Nya:

“(Ingatlah) ketika Allah berfirman, ‘Wahai Isa! Aku mengambilmu dan mengangkatmu kepada-Ku, serta menyucikanmu dari orang-orang kafir, dan menjadikan orang-orang yang mengikutimu di atas orang-orang kafir hingga Hari Kiamat. Kemudian, kepada-Ku engkau kembali, lalu Aku beri keputusan tentang apa yang kamu perselisihkan.’ (QS. Ali Imran [3]: 55).

Para mufasir berbeda pendapat dalam menafsiri dua ungkapan tersebut, *mutawaffika wa rafi'uka ilayya*, dan keduanya saling berhubungan.³⁸⁵ Ada yang menafsiri istilah

³⁸⁴ Tentang pertanyaan-pertanyaan analitis kritis tentang masalah ini, lihat Fakhruddin ar-Razi, *At-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghaib* (Kairo: Al-Maktabah at-Taufiqiyah, 2003), hlm. 66–68.

³⁸⁵ Ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari al-Musamma Jami' al-Bayan fi Takwil al-Qur'an...*, hlm. 287–290. Seluruh alam yang Allah Swt. ciptakan pasti binasa, dan binatang hidup pasti mati, termasuk manusia. Setiap manusia yang mati pasti atas kehendak Allah Swt. Hanya saja, caranya yang mungkin berbeda. Bisa melalui cara yang alami, misalnya karena umurnya sudah tua, bisa melalui peristiwa-peristiwa alami di dunia, seperti kecelakaan, sakit, tidak makan dalam waktu yang lama, bisa juga dibunuh orang lain. Tidak ada manusia yang mengetahui kapan, di mana, dan bagaimana kematiannya, kecuali pada saat peristiwa itu terjadi. Begitu juga berkaitan dengan Isa al-Masih, al-Qur'an tidak menjelaskan proses kematiannya. Al-Qur'an hanya menolak kematian

mutawaffika (mematikanmu) dengan kematian alami (*maut*) dengan alasan banyak ayat al-Qur'an yang menggunakan istilah *tawaffa* dengan makna *maut* (mati alami), seperti QS. as-Sajdah [32]: 11, QS. an-Nisaa' [4]: 97, QS. al-Anfaal [8]: 50, QS. al-An'aam [6]: 61, QS. al-Hajj [22]: 5, QS. an-Nisaa' [4]: 15, dan QS. Yusuf [12]: 101).³⁸⁶ Ada juga yang menafsiri *mutawaffika* dengan *qabiduka*, sembari memaknai istilah kematian alami (*maut*) secara *majazi*.³⁸⁷

Al-Qur'an melanjutkan *rafi'uka ilayya* (mengangkatmu kepadaku). Istilah *rafi'uka ilayya* juga mengandung banyak arti. Bisa dalam arti mengangkat dalam konteks ruang, yakni dari bawah ke atas, dan bisa dalam konteks nilai, seperti derajat sosial. Selama ini, mayoritas mufasir menafsirinya sebagai pengangkatan Isa al-Masih dalam konteks ruang, yakni Allah Swt. mengangkat Isa al-Masih ke langit.³⁸⁸ Jika Isa al-Masih diangkat ke langit, berarti Allah Swt. berada langit. Pemahaman seperti ini tidak masuk akal karena beberapa alasan.

Pertama, Allah Swt. adalah Dzat yang Mahaawal (*Qidam*) dan Mahakekal (*Azali*), di sisi lain, alam termasuk langit ada setelah Allah Swt. ciptakan. Sebagai sesuatu yang diciptakan, alam ini bersifat baru, yakni pernah tidak ada dan suatu ketika akan tidak ada. Ali bin Abu Thalib Kw., Imam Abu Hanifah, dan Imam Syafi'i mengatakan: "Allah itu sudah ada, sementara alam

Isa al-Masih dengan cara disalib, sembari menegaskan bahwa yang disalib adalah orang lain yang diserupakan dengan Isa al-Masih. Kapan, di mana, dan bagaimana prosesnya, melahirkan perdebatan.

³⁸⁶ Mahmud Syaltut, *Al-Fatawa: Dirasah li Musykilati al-Muslim al-Muashir fi Hayatih al-Yaumiyah* (Kairo: Dar al-Qalam, Tanpa Tahun), hlm. 60–61; Layinah Humshi, *Al-Masihiyah wa al-Islam...*, hlm. 76.

³⁸⁷ Layinah Humshi, *Al-Masihiyah wa al-Islam...*, hlm. 74–75.

³⁸⁸ Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an: Tafsir al-Qurtubi Juz III...*, hlm. 26–27. Lihat juga Asy-Syaukani, *Fath al-Qadir: Al-Jami' baina Fann ar-Riwayah wa ad-Dirayah min 'Ilmi at-Tafsir* (Kairo: Dar al-Hadits, 2002), hlm. 466–467.

(tempat termasuk langit) belum ada. Dan, Allah yang sekarang sama dengan Allah yang ada sebelum alam (tempat) ini ada atau sebelum alam ini diciptakan. Dia tidak mengalami perubahan pada Dzat dan sifat-Nya.”³⁸⁹ Pertanyaannya, Allah Swt. berada di mana sebelum alam, termasuk langit itu, diciptakan? Di mana Allah Swt. bertempat ketika langit yang diciptakan-Nya itu kelak hancur pada Hari Kiamat?

Kedua, kalau Allah Swt. bertempat di langit, berarti Dia bertempat di dalam ciptaan-Nya sendiri. Jika bertempat di dalam ciptaan-Nya sendiri, berarti Allah Swt. mempunyai sifat-sifat yang sama dengan ciptaan-Nya, yakni membutuhkan ruang dan waktu. Padahal, Allah Swt. berbeda dengan ciptaan-Nya. Allah Swt. adalah Dzat Universal dan Tak Terbatas. Sementara, alam yang memuat ruang dan waktu itu terbatas. Andaikata diyakini Allah Swt. berada di langit, berarti Dia terbatas karena menempati ruang yang terbatas. Karena keterbatasan-Nya, Dia tidak bisa ada di dua tempat yang berbeda dalam waktu yang bersamaan. Dia tidak bisa ada di langit dan di bumi. Dia tidak ada di bumi, tidak ada bersama manusia yang menghuni bumi ini. Untuk berada di bumi, Dia harus bergerak melakukan perpindahan. Padahal, al-Qur’an mengatakan Allah Swt. ada di langit dan ada di bumi (QS. az-Zukhruf [43]: 84), Allah Swt. ada bersama kamu sekalian (QS. al-Hadiid [57]: 4), dan ke mana saja kalian menghadap, di sanalah wajah Allah Swt. berada (QS. al-Baqarah [2]: 115). Itu berarti, Allah Swt. ada di mana-mana. Dia ada di setiap ruang dan waktu, dan tidak di ruang dan waktu tertentu saja. Akan tetapi, tidak dalam arti menempati ruang dan waktu. Atau, bisa dikatakan, meminjam istilah Yusuf al-Makassari, Allah Swt.

³⁸⁹ Ali Jum’ah, *Al-Mutasyaddidun: Minhajuhum wa Munaqasyatu Ahammi Qadhayahum* (Kairo: Dar al-Muqtim, 2013), hlm. 18–20.

meliputi ruang dan waktu. Sebab, Dia Mahameliputi (*Muhitun bikulli syai'*).³⁹⁰

Karena itu, istilah *rafi'uka ilayya* sejatinya dimaknai mengangkat dalam arti nilai atau derajat,³⁹¹ baik di hadapan masyarakat maupun di hadapan Tuhan. Itu terlihat dari ungkapan berikutnya dalam ayat yang sama, *muthahhiruka* yang bisa diartikan “mensucikanmu”. Mensucikan dari apa? Yakni mensucikan dari tuduhan orang-orang Yahudi bahwa Isa al-Masih adalah anak haram, juga dari keyakinan kaum Nasrani bahwa Isa al-Masih adalah anak Tuhan, dan ia mati disalib sebagai penebus ‘dosa asal’. Derajat Isa al-Masih itu ditinggikan oleh Allah Swt., tidak seperti tuduhan kaum Yahudi dan klaim kaum Nasrani. Jadi, *rafi'uka ilayya* adalah dalam arti nilai dan derajat, yakni meninggikan dan memuliakan derajat Isa al-Masih ke sisi-Nya. Isa al-Masih adalah kalimat Allah Swt. dan rasul-Nya.³⁹²

3. Kelahiran Kembali: Melanjutkan Tugas Kenabian Nabi Muhammad Saw.

Keyakinan bahwa Isa al-Masih diangkat ke langit, baik menurut kaum Nasrani maupun menurut para mufasir, selama ini memunculkan pertanyaan baru lagi. Ketika diangkat ke langit, apakah Isa al-Masih sudah wafat ataukah masih hidup?

Masalah ini juga menimbulkan perbedaan pendapat, dan kali ini antara kaum Nasrani dengan Islam. Kaum

³⁹⁰ Yusuf al-Makassari, *Tuhfah al-Abrar li Ahli al-Asrar* (Kode Naskah, A. 101); Yusuf al-Makassari, *Taj al-Asrar* (Kode Naskah, A. 101). Pembahasan lengkap masalah ini, lihat Aksin Wijaya, *Menyatu dalam Persaksian: Konsep Wujud dalam Tasawuf Syekh Yusuf al-Makassari* (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), hlm. 88–89.

³⁹¹ Ma'ruf ar-Rashafi, *Kitab asy-Syakhsiyah...*, hlm. 692–695.

³⁹² Fakhruddin ar-Razi, *At-Tafsir al-Kabir...*, hlm. 66; Al-Baidhawi, *Tafsir al-Baidhawi: Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Takwil Juz I* (Kairo: Al-Maktabah at-Taufiqiyah, Tanpa Tahun), hlm. 208.

Nasrani meyakini, setelah disalib, Isa al-Masih wafat selama tujuh jam, lalu hidup kembali, dan diangkat ke langit oleh Allah Swt. Memang, jika melihat urutan ungkapan ayat al-Qur'an, *mutawaffika wa rafi'uka ilayya*, Isa al-Masih sepertinya diwafatkan dulu, baik wafat secara hakiki maupun secara *majazi*, yakni tidur, baru diangkat ke langit.³⁹³ Akan tetapi, pendapat yang benar, menurut Asy-Syaukani dan Al-Qurtubi, Allah Swt. mengangkat Isa al-Masih ke langit tanpa diwafatkan dulu, juga tidak dalam keadaan tidur. Menurut keduanya, ayat al-Qur'an yang berbunyi *mutawaffika wa rafi'uka ilayya*, dengan menyinggung pandangan ahli teori *ma'ani*, huruf *wawu* itu tidak mengharuskan sebagai urutan (*lit tartib*), melainkan bersifat *taqdim wat ta'khir*. Kalimat itu sejatinya berbentuk *ana rafi'uka ilayya wa mutawaffika*.³⁹⁴ Aku mengangkatmu kepada-Ku, kemudian Aku mewafatkanmu. Itu berarti, Isa al-Masih masih hidup sampai sekarang. Ia akan mati sebagaimana manusia pada umumnya kelak ketika ia hadir kembali ke hadapan masyarakat.

Al-Qur'an tidak menyinggung masalah kehadiran Isa al-Masih ini secara eksplisit sebagaimana masalah kelahiran dan kematiannya. Masalah ini muncul dalam beberapa hadits nabi yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim, dan dinukil oleh beberapa mufasir klasik, seperti Ath-Thabari, Ibnu Katsir, dan Al-Baidhawi.³⁹⁵

Diceritakan, suatu ketika, Isa al-Masih akan hadir kembali ke masyarakat, dan hal itu tidak perlu diragukan lagi oleh umat

³⁹³ Layinah Humshi, *Al-Masihiyah wa al-Islam...*, hlm. 74–77.

³⁹⁴ Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an: Tafsir al-Qurtubi Juz III...*, hlm. 26–27. Lihat juga Asy-Syaukani, *Fath al-Qadir...*, hlm. 466–467; Ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari al-Musamma Jami' al-Bayan fi Takwil al-Qur'an Juz III...*, hlm. 287–290.

³⁹⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim Juz II* (Kairo: Al-Maktabah at-Taufiqiyah, Tanpa Tahun), hlm. 331–343.

Islam, dan kehadirannya menjadi pertanda datangnya Hari Kiamat (QS. az-Zukhruf [43]: 61). Ia hadir kembali di antaranya untuk membunuh Dajjal.³⁹⁶ Dajjal itu adalah iblis yang menjadi simbol kesesatan dan senantiasa menipu manusia. Diceritakan, Dajjal membawa air dan api. Api yang dilihat manusia sebenarnya adalah air yang dingin; sebaliknya, air dingin yang dilihat manusia sebenarnya adalah api yang panas. Ketika hadir ke bumi, Isa al-Masih juga akan menjadi pemimpin (imam) umat Islam, dan menjadi pemimpin yang adil. Ia akan menghancurkan salib, membunuh babi, menetapkan pajak, dan membagi-bagikan harta kepada umat manusia sampai manusia tidak menginginkan kembali harta-harta itu. Kaum Ahlul Kitab pasti beriman kepadanya sebelum kematiannya, dan pada Hari Kiamat nanti, Isa al-Masih menjadi saksi atas mereka (QS. an-Nisaa' [4]: 159).³⁹⁷ Pada kehadirannya kembali itu, Isa al-Masih akan hidup sekitar 40 tahun, lalu ia mati sebagaimana manusia umumnya. Umat Islam menshalatinya.³⁹⁸ Inilah ringkasan hadits tentang kehadiran kembali Isa al-Masih.

Penting dicatat, hadits-hadits tentang kehadiran kembali Isa al-Masih menggunakan istilah *nazala*, *yanzilu*, dan *nazilun*, tidak menyebut istilah *sama'* (langit), dan tidak menyebut subjek yang menurunkan, sebagaimana ketika al-Qur'an membicarakan kematian dan pengangkatannya ke hadirat Ilahi. Sebagaimana istilah *rafi'uka ilayya*, istilah *nazala* mengandung dua arti, yakni turun dari atas dan hadir melibatkan diri.³⁹⁹ Arti

³⁹⁶ Abu Zakariya Muhyiddin an-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi* (Kairo: Mu'assasah al-Mukhtar, 2001), hlm. 23 dan 73–76.

³⁹⁷ Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Muktashar Shahih al-Bukhari Juz III* (Jakarta Selatan: Pustaka Azzam, 2007), hlm. 778–780.

³⁹⁸ Ridha as-Sadr, *Al-Masih fi al-Qur'an* (Lebanon: Dar al-Arqam, 1413 H), hlm. 157.

³⁹⁹ Istilah *nazala* dan *anzala* tidak selamanya bermakna turun dari atas ke bawah, tetapi juga ada yang bermakna ciptaan, seperti QS. al-Hadiid [57]: 25, QS. al-A'raaf [7]: 26, dan QS. az-Zumar [39]: 6. Besi, baju, dan binatang yang disinggung di dalam

yang pertama bermakna Isa al-Masih turun dari atas langit, sedangkan arti yang kedua bermakna Isa al-Masih hadir dalam arti melibatkan diri. Arti yang pertama sudah dibicarakan di depan, dan untuk arti yang kedua, bisa dicontohkan keterlibatan pemimpin. Misalnya, terjadi konflik antara dua kelompok masyarakat, dan konflik keduanya sampai pada tingkat yang sangat mengkhawatirkan, maka pimpinannya, misalnya kepala desa, harus ‘turun tangan’. Istilah ‘turun tangan’ tidak berarti kepala desa menurunkan tangannya, melainkan hadir untuk menyelesaikan konflik kedua kelompok masyarakat tadi. Karena tidak ada istilah *sama’* (langit) yang menyertai istilah *nazala*,⁴⁰⁰ dan tidak ada Allah Swt. sebagai subjek yang menurunkannya, tampaknya makna kedua (*majazi*) inilah yang lebih masuk akal, dan itu juga menunjukkan betapa Isa al-Masih tidak diangkat ke langit oleh Allah Swt.

Masalah lainnya yang juga menimbulkan ragam pendapat adalah soal status kenabian Isa al-Masih. Ketika hadir kembali, apakah ia dianggap sebagai nabi terakhir atautkah tidak? Tidak mungkin Isa al-Masih disebut nabi terakhir karena al-Qur’an (QS. al-Ahzab [33]:40) dan hadits nabi⁴⁰¹ sudah mengunci nabi terakhir itu pada diri Nabi Muhammad Saw. Isa al-Masih sendiri memberikan informasi kepada Bani Israil di awal

ayat-ayat itu adalah benda-benda yang ada di bumi, tetapi al-Qur’an menggunakan istilah *inzal* dengan makna ‘ciptaan’. Al-Qur’an juga menggunakan istilah *nazala* dengan makna lain, seperti, QS. al-Fath [48]: 4, QS. al-A’raaf [7]: 160, QS. al-Qashash [28]: 24, dan QS. az-Zumar [39]: 6. Ayat pertama bermakna *ja’ala* (menjadikan), ayat kedua bermakna *razaqna* (memberi rezeki), dan ayat ketiga bermakna memberi. Menurut Ma’ruf ar-Rashafi, penggunaan *inzal* ini dimaksudkan sebagai sebuah pengagungan akan kemahakuasaan Tuhan, bukan bermakna tempat. Istilah ini bersifat *majazi*. Ma’ruf ar-Rashafi, *Kitab asy-Syakhsiyah...*, hlm. 585–592.

⁴⁰⁰Di antara istilah *nazala* dan *inzal* yang bermakna hakiki karena berhubungan dengan istilah *sama’* (langit) adalah QS. al-Furqaan [25]: 48. Ayat ini membicarakan bahwa air turun dari langit.

⁴⁰¹Abu Zakariya Muhyiddin an-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi Juz VIII...*, hlm. 55–56.

kehadirannya bahwa akan hadir seorang nabi sesudah dirinya, yang bernama Ahmad (Muhammad) (QS. Shaff [61]: 6).⁴⁰² Bahkan, keberakhiran kenabian pada Nabi Muhammad Saw. itu tidak hanya bersifat *naqliyah*, tetapi juga rasional (*ma'quliyah*). Rasional karena fase kehidupan manusia itu, menurut Iqbal, melalui dua faze: fase di mana manusia dikendalikan oleh instingnya, dan fase di mana manusia sampai pada kemampuan berpikirnya secara sempurna. Seorang nabi dibutuhkan oleh manusia pada fase pertama, dan tidak butuh lagi pada fase kedua. Iqbal melihat, saat ini, manusia memasuki fase kedua sehingga tidak perlu lagi ada nabi. Agama sudah cukup menjadi pemandu manusia karena kandungannya bersifat rasional.⁴⁰³ Maka, yang mungkin adalah Isa al-Masih sebagai pelanjut tugas kenabian Nabi Muhammad Saw.

Apakah Isa al-Masih membawa ajarannya yang dibawa sebelumnya, membawa dan melanjutkan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., atukah membawa ajaran baru yang berbeda dengan ajaran yang ia bawa sebelumnya dan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw.? Tidak mungkin Isa al-Masih membawa ajarannya yang awal karena sudah ada ajaran Islam yang sempurna yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. (QS. al-Maa'idah [5]: 3). Sebagai pelanjut kenabian Nabi Muhammad Saw., Isa al-Masih juga akan melanjutkan agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., dan kaum Ahlul Kitab (Yahudi dan Nasrani) akan mengikutinya. Dan, kelak pada Hari Kiamat, Isa al-Masih akan menjadi saksi atas mereka.

⁴⁰² Abdul Hamid al-Farahi, *Mufradat al-Qur'an: Nadzratun Jadidatum fi Tafsiri al-Fazi Qur'aniyat* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2002), hlm. 181.

⁴⁰³ Abdul Karim Soroush, *Basth at-Tajribah an-Nabawiyah* (Beirut: Dar al-Jadid, 2009), hlm. 254–261.

D. Penutup

Dari pembahasan tersebut, bisa ditarik dua kesimpulan. *Pertama*, al-Qur'an menempatkan tiga agama Samawi sebagai ajaran yang bersifat tunggal-universal, yang sama dari segi ajaran prinsipilnya, dan berbeda pada sebagian ajaran *furu'iyah*-nya. Karena ada pelencengan ajaran teologinya yang bersifat prinsipil oleh penganut agama Yahudi dan Nasrani, al-Qur'an menyikapinya secara apresiatif-kritis. *Kedua*, bentuk apresiatif-kritis al-Qur'an, misalnya, terkait dengan tiga hal, yakni kelahiran Isa al-Masih yang menjadi basis teologi Trinitas kaum Nasrani, penyaliban dan kematiannya, serta status kenabian Isa al-Masih ketika hadir kembali ke bumi. Al-Qur'an menegaskan, Isa al-Masih tidak mati disalib, melainkan diangkat derajatnya, dan kelak akan hadir kembali untuk melanjutkan tugas kenabian Nabi Muhammad Saw. yang sekaligus sebagai bukti akan hadirnya Hari Kiamat.

Sumber Tulisan

Bagian Pertama

Menyingkap dan Menghadirkan Pesan al-Qur'an

- Bab 1. “Tafsir Maqashidi: Menyingkap dan Menghadirkan Maqashid Ilahi-Qur’ani ke dalam Konteks Kekinian”. Tulisan ini merupakan penyempurnaan dari artikel yang terbit di *Al-Jami’ah* UIN Suka Yogyakarta, Vol. 59, No. 2/2021, bersama Sofiyullah Muzammil, dengan judul “Maqashidi Tafsir: Uncovering and Presenting Maqashid Ilahi-Qur’ani into Contemporary Context”.
- Bab 2. “Menghadirkan Pesan al-Qur’an yang Bermakna: Dari Epistemologi ke Aksiologi”. Tulisan ini berasal dari naskah pengukuhan guru besar saya di bidang al-Qur’an dan tafsir, yang disampaikan pada 11 Desember 2021 di IAIN Ponorogo.

Bagian Kedua

Genealogi dan Orientasi Berislam

- Bab 3. “Berislam karena Fanatik: Menyingkap Argumen Masyarakat Arab Memeluk Islam”. Tulisan ini merupakan penyempurnaan dari artikel yang terbit di *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, Maret 2020, dengan judul “*Being Islam Out of Fanaticism: Uncovering Arguments of Arab s in Embracing Islam*”.

- Bab 4. “Berislam Secara Etis: Dari Teologi Kebencian ke Etika Beragama”. Tulisan ini merupakan penyempurnaan dari artikel yang terbit di *Qudus International Journal of Islamic Studies*, IAIN Kudus, 2021, bersama Suwendi dan Sahiron Syamsuddin, dengan judul “Observing Islam with Ethics: From Hatred Theology to Religious Ethics”.
- Bab 5. “Menyingkap Misteri Isa al-Masih dalam al-Qur’an”. Tulisan ini diajukan ke suatu jurnal, tetapi karena belum jelas kabar beritanya dalam waktu yang lama, saya memutuskan untuk memasukkan artikel ini di bunga rampai.

Daftar Pustaka

- 'Abbas, Hasan. 2007. *Al-Mufasirun wa Madarisuhum wa Manahijuhum*. Urdun: Dar an-Nafa'is.
- , 2007. *Al-Mufasirun wa Madarisuhum wa Manahijuhum*. Urdun: Dar an-Nafa'is.
- 'Ajjyah, 'Aisyah. 2010. *Al-Wahyu bayna Syuruthi Wujudihi wa Tahawwulatihi*. Beirut: Manshurat al-Jumal.
- 'Arabi, Muhyiddin Ibnu. 1989. *Rahmatum min ar-Rahman fi Tafsir wa Isyarat al-Qur'an*. Damaskus: Tanpa Penerbit.
- Abdissalam, Izzuddin bin. 2000. *Qawaid al-Kubra: Al-Mawsumi bi Qawa'id al-Ahkam fi Ishlah al-Anam*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Abduh, Muhammad. 2005. *Tafsiir al-Qur'an al-Hakim: Al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- , Tanpa Tahun. *Tafsir Juz 'Amma*. Tanpa Kota: Mu'assasah Dar asy-Sya'bi, tt.).
- Abdul Wahhab, Muhammad bin. 1969. *Kitab at-Tauhid alladzi Huwa Haqqullah 'ala al-'Abdi*. Beirut: Dar al-'Arabi.
- Abdurrahman, Aisyah. 1969. *Maqal fi al-Insan: Dirasah Qur'aniyah*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- , 1970. *At-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar al-Ma'arif.

- Adh-Dhaifawi, As-Sasi bin Muhammad. 2014. *Mithologia Alihah al-'Arab Qabla al-Islam*. Maroko: Dar al-Bayda'–Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi.
- Adz-Dzahabi, Husein. 2005. *At-Tafsir wa al-Mufasirun*. Kairo: Dar al-Hadits.
- Ahmad al-Anshari, Abdullah Muhammad bin. Tanpa Tahun. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an: Tafsir al-Qurtubi*. Kairo: Maktabah al-Iman.
- Al-'Alim, Yusuf Hamid. Tanpa Tahun. *Al-Maqashid al-'Ammah li asy-Syari'ah al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Hadits/Khartoum: Dar as-Sudaniyah li al-Kutub.
- Al-'Uwwa, Muhammad Salim [Peny.]. 2016. *Maqashid al-Qur'an: Majmu'ah Bukhuth'*. London: Mua'asasah al-Furqan li at-Turats al-Islami–Markaz Dirasat Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyah.
- Al-Albani, Muhammad Nashiruddin. 2007. *Muktashar Shahih Imam Bukhari*. Jakarta Selatan: Pustaka Azzam.
- Al-Ashmawi, Muhammad Said. 1993. *Jawhar al-Islam*. Kairo: Sina li an-Nashr.
- . 2004. *Al-Khilafah al-Islamiyah*. Beirut: Al-Intishar al-'Arabi.
- . 2004. *Al-Ushul al-Mishriyah li al-Yahudiyah*. Beirut: Al-Intishar al-'Arabi.
- . 2004. *Ma'alim al-Islam*. Beirut: Al-Intishar al-'Arabi.
- . 2013. *Ushul asy-Syari'ah*. Kairo: Dar ats-Tsunani li an-Nashr.
- Al-Attar, Mariam. “Meta-Ethics: A Quest for an Epistemological Basis a Morality in Classical Islamic Thought”. *Journal of Islamic Ethics (JIE) BRILL*, 2017.
- Al-Baghdadi, Syaikh Khalid. 2000. *Al-Iman wa al-Islam*. Istanbul: Hakikat Kitabekvi.

- Al-Baidhawi. 1990. *Hasyiyah Tafsir al-Baidhawi*. Istanbul: Hakikat Kitabekvi.
- . Tanpa Tahun. *Tafsir al-Baidhawi: Anwar al-Tanzil wa Asrar at-Takwil*. Kairo: Al-Maktabah at-Taufiqiyah.
- Al-Biqa'i, Burhanuddin Abul Hasan Ibrahim. 2002. *Nazm ad-Durar Juz IV* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Farahi, Abdul Hamid. 2002. *Mufradat al-Qur'an: Nadzratun Jadidatum fi Tafsiri al-Fazi Qur'aniyat*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Farmawi, Abdul Hay. Tanpa Tahun. *Al-Bidayah fi at-Tafsir al-Maudu'i*. <http://www.hadielislam.com/arabic/sitefiles/books>.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. 2000. *Al-Mustashfa fi 'ilmi al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- . 2004. *Jawahir al-Qur'an wa ad-Duraruhu*. Kairo: Dar al-Haram li at-Turats.
- . 2010. *At-Tafsir Maudu'i li Suwari al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar asy-Syuruq.
- Al-Ghazali. 2001. *Etika Berkuasa: Nasihat-nasihat Imam Al-Ghazali*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Al-Huluji, 'Abdul Yastar. 2002. *Al-Makhthuth al-Arabi*. Kairo: Dar al-Mishriyah al-Bananiyah.
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. 1994. *Fikratu Ibnu Khaldun: Ashabiyah wa ad-Daulah: Ma'alim Nazariyah Khalduniyah fi at-Tarikh al-Islami*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Islamiyah.
- . 2006. *Madkhal Ila al-Qur'an al-Karim (Al-Juz al-Awwal) fi at-Ta'rif bi al-Qur'an*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.
- Al-Jazairi, Izzuddin bin Sa'id Kasynithi. 2011. *Ummahatu Maqashid al-Qur'an*. Aman: Dar al-Majdalawi.

- Al-Juwaini. Tanpa Tahun. *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Anshar.
- Al-Kawwaz, Muhammad Karim. 2002. *Kalamullah: Al-Janib ash-Shafahi min azh-Zhahirah al-Qur'aniyah*. London: Dar as-Saqi.
- Al-Khatib, Mu'taz. "Ayat al-Akhlaq: Su' al-Akhlaq 'Inda al-Mufasirin". *Journal of Islamic Ethics (JIE) BRILL*, 2017.
- Al-Khauili, Muhammad Abdul Aziz. Tanpa Tahun. *Al-Adab an-Nawawi*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Khuli, Amin. 1995. *Manahij at-Tajdid: Fi an-Nahwi wa al-Balaghah wa at-Tafsir wa al-Adab*. Kairo: Al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Amah li al-Kitab.
- Al-Makassari, Syekh Yusuf. Tanpa Tahun. *Taj al-Asrar*. Kode Naskah: A.101.
- . Tanpa Tahun. *Tuhfah al-Abrar li Ahl al-Asrar*. Kode Naskah: A. 101.
- Al-Maqdisi. 2008. *Benarkah Nabi Muhammad Saw. Buta Huruf? Mengungkap Misteri "Keummian" Rasulullah*. Jakarta: Nun Publisher.
- Al-Maududi, Abul A'la. 2010. *Al-Musthalahat al-Ar'ba'ah fi al-Qur'an*. Kairo/Kuwait: Dar al-Qalam.
- . Tanpa Tahun. *Mabadi' al-Islam*. Beirut: Al-Maktabah al-Islami.
- Al-Qabbanji, Ahmad. 2012. *At-Tauhid wa asy-Syuhud al-Wijdani*. Beirut: Al-Intishar al-'Arabi.
- Al-Qahthani, Musfir bin 'Ali. 2013. *Al-Wa'yu al-Maqashidi: Qira'ah Mu'ashirah li al-'Amali bi Maqashid asy-Syari'ah fi Manahi al-Hayah*. Beirut: Asy-Syabkah al-Arabiyah li al-Abhats wa an-Nashr.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. 2004. *Khithabuna al-Islami fi 'Asyri al-Aulamah*. Kairo: Dar asy-Syuruq.

- , 2009. *Kayfa Nata'ammal ma'a al-Qur'an?*. Kairo: Dar asy-Syuruq.
- Al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin. Tanpa Tahun. *Mau'idah al-Mukminin min al-Ihya' Ulumuddin*. Surabaya: Maktabah al-Hidayah.
- Al-Qaththan, Mana'. Tanpa Tahun. *Mabakhits fi Ulum al-Qur'an*. Kairo: Al-Asyru al-Hadits.
- Al-Umari, Marzuq. 2012. *Isykaliyat at-Tarikhyyati an-Nash ad-Dini fi Khithab al-Hadatsi al-'Arabi al-Mu'ashir*. Maroko: Dar al-Aman.
- Al-Yarbu'i, Mushthafa, "Al-Ikhtilaf fi at-Tafsir wa Ushul at-Tadbir". *At-Tartil: Majallah 'ilmiyah Mahkamah Mutakhashshisah Ta'ni bi Dirasat al-Qur'aniyah*, No. 4/2020.
- An-Nadwi, Abu al-Hasan 'Ali al-Hasani. 2014. *As-Sirah an-Nabawiyah*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- An-Nafis, Ahmad Rasim. 2006. *Asy-Syri'ah wa at-Tasyi' li Ahli Bayt*. Kairo: Maktabah Syuruq al-Daulah.
- An-Najjar, 'Abdul Majid. 2008. *Maqashid asy-Syari'ah bi Ab'adin Jadidin*. Beirut: Dar al-Ghar al-Islami.
- An-Najjar, Zaghlul. 2009. *Risalah ila al-Ummah*. Kairo: Nahdhah al-Mishra.
- An-Nawawi, Abu Zakariya Muhyiddin. 2001. *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi*. Kairo: Mu'assasah al-Mukhtar.
- Aristoteles. 2008. *Ilm al-Akhlaq ila Nicomachean*. Kairo: Al-Hai'ah al-Mishriyah al-Amah li al-Kitab.
- Arkoun, Muhammed. 2002. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books.
- Ar-Rashafi, Ma'ruf. 2002. *Kitab asy-Syakhshiyah al-Muhammadiyah*. Jerman: Mansyurat al-Jumal.
- , 2011. *Kitab asy-Syakhshiyah al-Muhammadiyah*. Baghdad: Manshurat al-Jumal.

- Ar-Razi, Fakhruddin. 2003. *At-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Gaib*. Kairo: Al-Maktabah at-Taufiqiyah.
- . Tanpa Tahun. *At-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghaib*. Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah.
- Arya, Nisha G. "The Qur'an's Message on Spirituality and Martyrdom: A Literary and Rhetorical Analysis". *Journal of Religions*, 2017.
- Ash-Shabuni, Ali. 1985. *At-Tibyan fi Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Dinamika Berkah Utama.
- As-Sa'fi, Wahid. 2008. *Fi Qira'ah al-Khitab ad-Dini*. Beirut: Al-Intishar al-'Arabi.
- As-Sadr, Muhammad Baqir. Tanpa Tahun. *Al-Madrasat al-Qur'an: Yahtawi 'ala Tafsir al-Maudu'i fi al-Qur'an wa Bukhuth fi Ulum al-Qur'an wa Maqalat al-Qur'aniyah*. Tanpa Kota: Al-Muktamar al-'Alami li al-Imam asy-Syahid as-Sadr, Amanah al-Hay'ah al-Ilmiyah.
- As-Sadr, Ridha. 1413 H. *Al-Masih fi al-Qur'an*. Lebanon: Dar al-Arqam.
- As-Sirjani, Raghīb. 2011. *Fann at-Ta'amul an-Nabawi Ma'a Ghairi al-Muslimin*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah & Aqlam.
- . 2011. *Mustaqbal an-Nashara fi ad-Daulah al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah.
- As-Suwah, Faras. 2002. *Din al-Insan: Bahtsun fi Mahiyati ad-Din wa Mansya'u ad-Dafi' ad-Dini*. Damaskus: Dar al-'Alauddin.
- Asy-Syabistari, Muhammad Mujtahid. 2013. *Hermeneutiq al-Qur'an wa as-Sunnah*. Beirut: Al-Intishar al-Arabi.
- Asy-Syahasytani. 1961. *Al-Milal wa an-Nihal*. Kairo: Tanpa Penerbit.
- Asy-Syarafi, Abdul Majid. 2011. *Lubnat II: Fi Qira'ah an-Nushush*. Tunisia: Dar al-Janub li an-Nasyr.

- Asy-Syathibi. Tanpa Tahun. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*. Kairo: Dar al-Fikr.
- Asy-Syaukani. 2002. *Fath al-Qadir: Al-Jami' bayna Fanni ar-Riwayah wa ad-Dirayah min 'ilmi at-Tafsir*. Kairo: Dar al-Hadits.
- Ath-Thabari, Ibnu Jarir. 2004. *Tafsir ath-Thabari al-Musamma Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*. Kairo: Al-Maktabah at-Taufiqiyah.
- , 1999. *Tafsir ath-Thabari al-Musamma Jami' al-Bayan fi Takwil al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ath-Thayib, Ahmad. 2017. *Hadits fi al-Ilal wa al-Maqashid*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Audah, Jasr. 2011. *Maqashid asy-Syari'ah: Dalil li al-Mubtadi'*. London/Beirut: Al-Ma'had al-'Alami li al-Mufakkir al-Islami.
- , 2013. *Al-Ijtihad al-Maqashidi min at-Tashawwur al-Ushuli ila tl-Tanzil al-'Amali*. Beirut: Asy-Syabkah al-'Arabiyah li al-Abhats wa an-Nashr.
- Azzam, Abdul Wahhab. Tanpa Tahun. *Akhlaq al-Qur'an*. Kairo: Maktabah al-Nur.
- Az-Zamakhshari. 2005. *Tafsir al-Kasysyaf*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Az-Zarkazi. 2001. *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Baydaba. 2004. *Kalilah wa Dimnah: Fabel-fabel Alegoris*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Bertens, K. 2011. *Etika*. Yogyakarta: Kanisius.
- , 2019. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Bruinessen, Martin van. 2015. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading.
- Calne, Donald B. 2004. *Batas Nalar: Rasionalitas dan Perilaku Manusia*. Jakarta: KPG.

- Chaney, Cassandra & Wesley T. Church. "Islam in the 21st Century: Can the Islamic Belief System and the Ethics of Social Work be Reconciled". *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought*, Vol. 36, No. 5/25 April 2017.
- Darwazah, Muhammad Izzat. 1400 H. *Sirah Rasul: Suwarun Muqtabisatun min al-Qur'an al-Karim*. Beirut: AL-Maktabah al-'Ashriyah.
- . 1964. *'Ashrun an-Nabi wa Bi'atihi Qabla al-Bi'tsa: Suwarun Muqtabisatun min al-Qur'an al-Karim, Dirasat wa Tahlilat al-Qur'aniyah*. Beirut: Tanpa Penerbit.
- de Saussure, Ferdinand. 1993. *Pengantar Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Donner, Fred M. 2015. *Muhammad dan Umat Beriman: Asal Usul Islam*. Jakarta: Gramedia.
- El Fadl, Khaled Abou. "Qur'anic Ethics and Islamic Law". *Journal of Islamic Ethics (JIE) BRILL*, 2017.
- . 2003. *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.
- Engineer, Asghar Ali. 1990. *Asal Usul dan Perkembangan Islam: Analisis Pertumbuhan Sosio-Ekonomi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan INSIST.
- . 2007. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: LKiS.
- Esack, Farid. 1997. *Qur'an, Liberation, Pluralism: An Islamic Perspektif of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld.
- Fakhry, Majid. 1996. *Etika dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pusat Studi Islam Muhammadiyah Surakarta.
- Fathani, Ismail Lutfhi. 2006. *Al-Islam Din as-Salam*. Thailand: Ja'iyah as-Salam bi Kulliyah al-Islamiyah Jala.

- Fikriyati, Ulya, “Maqashid al-Qur’an dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 9, No. 1/September 2014: 245–267.
- Ghafran, Chaudhry & Sofia Yasmin. “Ethical Governance: Insight from the Islamic Perspective and an Empirical Enquiry”. *Journal of Business Ethics*, 9 Mei 2019.
- Gholdziher, Ignaz. 1955. *Madzahib at-Tafsir*. Kairo: Maktabah al-Khanaji/Baghdad: Maktabah al-Mitsna.
- Haj Hammad, Muhammad Abul Qasim. 2010. *Al-Hakimiyah*. Beirut: Dar as-Saqi.
- Halili, Abdurrahman. “Mafhum al-Birru wa al-Mandzumah al-Akhlaqiyah al-Qur’aniyah: Al-Bun’yah wa as-Siyaq”. *Journal of Islamic Ethics (JIE) BRILL*, 2017.
- Hamidi, Abdul Karim. 2007. *Al-Madkhal ila Maqashid al-Qur’an*. Riyadh: Maktabah al-Rushdiyah.
- . 2008. *Maqashid al-Qur’an min at-Tasyri’ al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Ibnu Hazm.
- Hanafi, Hassan. 1976. *Qadhaya Mu’asyarah fi Fikrina al-Muashir*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
- . 2013. *‘Ulum as-Sirah: Min ar-Rasul ila ar-Risalah*. Kairo: Maktabah Madhbuli.
- Hanna, Milad. 2005. *Menyongsong yang Lain, Membela Pluralisme*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal.
- Hardiman, F. Budi. 2019. *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius.
- Haryatmoko. 2003. *Etika Politik dan Kekuasaan*. Bandung: Kompas.
- Hazlitt, Henry. 2003. *Dasar-dasar Moralitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hisyam, Ibnu. 2003. *Sirah Nabawiyah*. Lebanon: Al-Maktabah al-‘Ashriyah.

- Humshi, Layinah. 2012. *Al-Masihiyatu wa al-Islam: Dinun Wahidun wa Syara'i'un Syatta*. Damaskus: Dar al-'Uthma'.
- Husawi, Abdur Rahman bin Abdul Jabbar Shalih. 1999. *Minhaj al-Qur'an al-Karim: Tatsbit ar-Rasul wa Takrimih*. Beirut: Dar adz-Dzakhir/Muassasah ar-Rayan.
- Husein, Thaha. 1998. *Mir'ah al-Islam*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- . 2007. *Fi asy-Syi'ri al-Jahili*. Kairo: Ru'yah.
- Ibnu Asyur, Muhammad Thahir. 1997. *At-Tahrir wa at-Tanwir*. Tunis: Dar as-Souhnoun.
- . 2016. *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyah*. Kairo: Dar as-Salam/Tunis: Dar as-Souhkoun li an-Nashr wa at-Tawzi.
- Iqbal, Muhammad. 2006. *Tajdid at-Tafkir ad-Dini fi al-Islam*. Tanpa Kota: Dar al-Hidayah.
- Islam, Tazul. "Ibn Asyur's Views o Maqashid al-Qur'an: an Analysis". *Journal of Ma'alim al-Qur'an wa As-Sunnah*, Vol. 14, No. 2/2018: 132–146.
- . "Maqashid al-Qur'an and Maqashid asy-Syari'ah: An Analytical Presentation". *Revelation and Science*, Vol. 03, No. 01/1434H/2013: 59–69.
- Islam, Tazul. "Maqashid al-Qur'an: A Search for a Scholarly Definition". *Al-Bayan*.
- . "The Genesis and Development of the Maqashid al-Qur'an". *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 30, No. 3/Summer 2013.
- Ismail, Faisal. 2004. *Pijar-pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*. Yogyakarta: LESFI.
- . 2014. *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Izutsu, Toshihiku. 1993. *Etika Beragama dalam al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

- . 1997. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- . 1914. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal Kingston-London Ithaca: McGill-Queens' University Press.
- . 2008. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Malaysia: Islamic Books Trust.
- Jabbar, Qadhi Abdul. Tanpa Tahun. *Syarh al-Ushul al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Jannuf, Abdullah. 2012. *Hayatu Muhammad Qabla al-Ba'tsah: At-Tarikh wa al-Bisarah wa al-Usturah*. Beirut: Dar ath-Thali'ah.
- Jum'ah, Ali. 2013. *Al-Mutasyaddidun: Minhajuhum...wa Munaqasyatu Ahammi Qadhayahum*. Kairo: Dar al-Muqtim.
- Karim, Khalil Abdul. Tanpa Tahun. *Al-Judhur At-Tarikhiyah li asy-Syari'ah al-Islamiyah*. Dar Misra al-Mahrusah.
- Kasali, Rhenald. 2018. *Disruption*. Jakarta: Gramedia.
- Katsir, Ibnu. Tanpa Tahun. *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*. Kairo: Al-Maktabah at-Taufiqiyah.
- Khaldun, Ibnu. 2006. *Muqaddimah Ibnu Khaldun*. Kairo: Maktabah al-Usrah.
- Khan, Muhammed A. Muqtedar. "Islam as an Ethical Tradition of International Relations". *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8, No. 2/1997.
- Kuntowijoyo. 2003. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- . 2007. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kusmana. "Epistemologi Tafsir Maqashidi". *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadits*, Vol. 6, No. 2/Desember 2016.

- Lahham, Hannan. 2004. *Maqashid al-Qur'an*. Damaskus: Dar al-Hanna.
- LIU, Yueqin. "The Coordination function of Islamic Ethics in Transforming Islamic Societies". *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (In Asia)*, 17 Juli 2018.
- Madjid, Nurcholish. 2008. *Islam, Doktrin, dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Milkiyan, Mushthafa. 2013. *Jadaliyah ad-Din wa al-Akhlaq*. Beirut: Al-Intishar al-Arabi.
- Miskawaih, Ibnu. 2011. *Tahdzib Akhlaq*. Baghdad/Beirut: Manshurat al-Jumal.
- Mudhar, Atho'. 2004. *Pendekatan Studi Islam: Dalam Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Muhammad, Husein. "Memahami Maksud dan Cita-cita Tuhan". *NUN: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 2, No.2/2017.
- Muhammad, Yahya. 2012. *Jadaliyah al-Khitab wa al-Waqi'*. Maroko: Dar al-Baydha'.
- Munawar-Rachman Budhy [Ed.]. 1994. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Mustaqim, Abdul. "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam" [Pidato Pengukuhan Guru Besar bidang Ulumul Qur'an di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 16 Desember 2019].
- , 2019. *At-Tafsiri al-Maqashidi: Al-Qadaya al-Mu'ashirah fi Daw'i al-Qur'an wa as-Sunnah an-Nabawiyah*. Yogyakarta: Idea Press.
- Musthafawi, Muhammad. 2009. *Asasiyat al-Minhaj wa al-Khitab fi Darsi al-Qur'an wa Tafsirihi*. Beirut: Markaz al-Hadarah li Tanmiyah al-Fikr al-Islami.
- Muththahhari, Murtadha. 1990. *Al-Fithrah*. Beirut: Mu'assasah al-Ba'tsah.

- Najm, Ibrahim (Isyraf). Tanpa Tahun. *Dalil al-Muslimin ila Tafnid al-Afkar al-Mutatharrifin: Al-Mujalad al-Awwal*. Kairo: Al-Idarah al-Abhats asy-Syar'iyah bi al-Amanah al-Amah li Dzaurin wa Hai'atin al-Iftha' fi al-Alam.
- Newton. 1994. *Menafsikan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Praktik Menafsirkan Sastra*. Semarang: IKIP Semarang Press.
- Pedersen, J. 1996. *Fajar Intelektualisme Islam: Buku dan Sejarah Penyebaran Informasi di Uni Arab*. Bandung: Mizan.
- Qanisuh, Wajih. 2011. *An-Naas ad-Dini fi al-Islam: Min at-Tafsir ila at-Talaqqiy*. Beirut: Dar al-Farabi.
- Qaradhawi, Yusuf. 2004. *Khithabuna al-Islami fi 'Asyri al-Aulamah*. Kairo: Dar asy-Syuruq.
- Quasem, M. Abul. 1988. *Etika Al-Ghazali*. Bandung: Pustaka.
- Qutb, Sayyid. Tanpa Tahun. *Masyahid al-Qiyamah fi al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Rahbillah, Haydu [Peny.]. 2012. *Al-Wahyu wa azh-Zhahirah al-Qur'aniyah*. Beirut: Al-Intishar al-'Arabi.
- Rahman, Fazlur. 1984. *Islam and Modernity*. Chicago: The University of Chicago.
- . 1984. *Islam*. Bandung: Pustaka.
- . 1987. *Metode dan Alternatif: Neomodernisme Islam*. Bandung: Mizan.
- . 2017. *Tema-tema Pokok al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Rahmat, Imdadun. 2009. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga.
- Rahmat, Jalaluddin. 2006. *Islam dan Pluralisme: Akhlaq al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*. Jakarta: Serambi.
- Raysuni, Ahmad. 2010. *Al-Kulliyat al-Asiyah li asy-Syari'ah al-Islamiyah*. Maroko-Ribad: Dar al-Aman & Dar as-Salam.

- . 2013. *Maqashid al-Maqashid: Al-Ghayah al-'Ilmiah wa al-'Amaliyah li Maqashid asy-Syari'ah*. Beirut; Asy-Syabkah al-'Arabiyah li al-Abhats wa an-Nashr.
- Reda, Nevin. "What Is The Qur'an? Spiritually Integrative Perspective". *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 30, No. 2/13 Mei 2019.
- Ricoeur, Paul. 2002. *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*. Yogyakarta: IRCiSOD.
- Ridha, Rashid. 1987. *Wahyu Ilahi kepada Muhammad*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- . 2005. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah.
- Riswani, Samir. "Ad-Dar al-Akhlaq li al-Qur'an: Qira'ah fi Ba'di al-Muqarabat al-Haditsah". *Journal of Islamic Ethics (JIE) BRILL*, 2017.
- Safi, Louay M. "Religious freedom an Interreligious Relation In Islam: Reflections on Da'wah and Qur'anic Ethics". *Journal The Review of Faith and International Affairs*, Vol. 9/2011.
- Saltut, Mahmud. 1983. *Ila al-Qur'an*. Kairo: Dar asy-Syuruq.
- . 2010. *Tafsir al-Qur'an: Al-Ajza' al-'Ashrah al-Ula*. Kairo: Dar asy-Syuruq.
- Seed, Abdullah. "Rethinking 'Revelation' as Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective". *Jurnal of Qur'anic Studies: Center for Islamic Studies, School of Oriental an African Studies University of London*, Vol. 1, 1999.
- Setiawan, Nur Kholis. 2008. *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an*. Yogyakarta: Elsaq.
- Setiawan, Nur Kholis. 2008. *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an*. Yogyakarta: Elsaq.

- Shihab, Muhammad Quraish. 2000. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Siddiqui, Ataullah. "Ethics in Islam: Key Concepts and Contemporary Challenges". *Journal of Moral Education*, Vol. 26, No. 4/1997.
- Sirry, Mun'im. 2013. *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformis atas Kritik al-Qur'an terhadap Agama Lain*. Jakarta: Gramedia.
- Soroush, Abdul Karim. 2002. *Al-Qabdh wa al-Basth fi asy-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Jadid.
- . 2009. *Basth al-Tajribah an-Nabawiyah*. Beirut: Dar al-Jadid.
- Soroush, Abdul Karim. 2009. *Basth al-Tajribah an-Nabawiyah*. Beirut: Dar al-Jadid.
- Summa, Muhammad Amin. 2004. *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an: Telaah Akidah dan Syari'ah*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Suseno, Franz Magnis. 2010. *Etika Dasar: Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*. Yogyakarta: Kanisius.
- Syafi'i, Imam. 1999. *Ar-Risalah*. Beirut: Dar an-Nafais.
- Syahrur, Muhammad. 1996. *Al-Islam wa al-Iman: Manzhumat al-Qiyam*. Damaskus: Al-Ahali li ath-Thiba'ah wa an-Nashr wa at-Tawzi'.
- . 2004. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Elsaq Press.
- . 2012. *As-Sunnah ar-Rasuliyah wa as-Sunah an-Nabawiyah*. Beirut: Dar as-Saqi.
- . 2014. *Ad-Din wa al-Sulthah: Qira'ah Mu'ashirah li al-Hakimiyah*. Beirut: Dar as-Saqi.
- Syaltut, Mahmud. 1996. *Al-Islam: Aqidah wa Syariah*. Beirut: Dar al-Fikr.

- . Tanpa Tahun. *Al-Fatawa: Dirasah li Musykilat al-Muslim al-Muashir fi Hayatihi al-Yaumiyah*. Kairo: Dar al-Qalam.
- Syamsuddin, Sahiron. “Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir: Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur’an pada Masa Kontemporer”. [Makalah dalam *Annual Conference Kajian Islam* oleh Dipertais Depag RI, Bandung, 26–30 November.
- . 2017. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulum al-Qur’an*. Yogyakarta: Presiden Nawasea Press.
- . 2019. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press.
- Taimiyah, Ibnu & Abdullah bin Abdul Wahhab. 1991. *Majmu’ah at-Tauhid wa Tasymalu ‘ala Sittati wa ‘Isyrin Risalah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Takawi, Maurad. “The Trinity in Qur’anic Idiom: Q.4: 171 and the Christian Arabic Presentation of the Trinity as God, His Word and Spirit”. *The Journal Islam and Christian-Muslim Relation*, 16, 20 November 2019.
- Tarabichi, Gorge. 2011. *Min al-Islam al-Qur’an ila al-Islam al-Hadits: An-Nash’ah al-Musta’nafah*. Beirut: Dar as-Saqi.
- Thaha, Mahmud Muhammad, dkk. 2007. *Nahwa Masyru’ Mustaqbal li al-Islam: Tsalatsah min al-A’mal al-Asasiyah li al-Mufakkiri asy-Syahid*. Beirut: Markaz ats-Tsaqafi al-‘Arabi & Kuwait: Dar al-Qirthas.
- Thalib, ‘Ali bin Abu. 2003. *Nahj al-Balaghah*. Kairo: Dar al-Hadits.
- Titus, Harold H. 1984. *Persoalan-persoalan Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Umar, Nazaruddin. 2019. *Jihad Melawan Religious Hate Speech*. Jakarta: Quanta/Kompas Gramedia.

- Wahid, Abdurrahman. 2006. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Wijaya, Aksin [Peny.]. 2019. *Berislam di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman dan Keindonesiaan Kontemporer*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Wijaya, Aksin. "Being Islam Out Of Fanaticism: Uncovering Arguments of Arab's in Embracing Islam". *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, Maret 2020.
- . "Maqashidi Tafsir: Uncovering and Presenting Maqashid Ilahi-Qur'ani into Contemporary Context". *Al-Jami'ah*, Vol. 59, No. 2/2021.
- . "Message to Mankind: Wise Attitude to Interpret Quran and its Discourse", *Talent Development & Excellence*, 12 (1)/Mei 2020.
- . "Observing Islam with Ethics: From Hatred Theology to Religious Ethics". *Jurnal Qijis IAIN Kudus*, 2021.
- . 2009. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- . 2010. *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Magnum Pustaka.
- . 2012. *Nalar Kritis Epistemologi Islam*. Yogyakarta: Teras.
- . 2014. *Nalar Kritis Epistemologi Islam*. Yogyakarta: Teras.
- . 2014. *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- . 2016. *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Bandung: Mizan.

- , 2016. *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail*. Yogyakarta: Didaktika.
- , 2017. *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*. Bandung: Mizan.
- , 2017. *Menyatu dalam Persaksian: Konsep Wujud dalam Tasawuf Syekh Yusuf al-Makassari*. Yogyakarta: Kalimedia.
- , 2017. *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis Hermeneutis*. Yogyakarta: Kalimedia.
- , 2018. *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*. Bandung: Mizan.
- , 2019. *Kontestasi Merebut Kebenaran Islam: Dari Berislam Secara Teologis ke Berislam Secara Humanis*. Yogyakarta: IRCiSod.
- , 2020. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: IRCiSOD.
- , 2020. *Menatap Wajah Islam Indonesia*. Yogyakarta: IRCiSOD.
- Wilkins, Burleigh. "A Short Letter on Religious Toleration". *The Journal of Ethics*, 7/2003: 239–252.
- Yaqut, Muhammad Mus'ad. 2009. *Nabi ar-Rahmah*. Jeddah: Dar al-Kharraz.
- Yunis, Muhammad. 2017. *Tajdid al-Khitab al-Islami: Min al-Mimbar ila Syabkah al-Internet*. Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyah al-'Amah li al-Kitab.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. 1994. *Naqd al-Khitab ad-Dini*. Sina li an-Nashr.
- , 2000. *Al-Khitab wa at-Ta'wil*. Beirut: Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi.

- , 2000. *Mafhum an-Nash: Dirasah fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi.
- , 2003. *Al-Qur'an, Hermeneutik, dan Kekuasaan*. Bandung: RQiS.
- , 2003. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*. Bandung: Mizan.
- , 2003. *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: LKiS.
- , 2004. *Rethinking the Qur'an: Toward a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistic University Press.
- , 2005. *Mafhum an-Nash*. Beirut: Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi.
- , 2010. *At-Tajdid wa at-Tahrim wa at-Takwil: Bayna al-Ma'rifah al-'Ilmiyah wa al-Khauf min at-Takfir*. Maroko: Dar al-Baydha' wa al-Markaz ats-Tsaqafi al-Gharb.
- , 2012. *Isykaliyat al-Qira'ah wa Aliyat at-Takwil*. Maroko: Dar al-Baydha' dan Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi.
- Zaqzuq, Mahmud Hamdi. 1983. *Muqaddimah fi Ilmi al-Akhlak*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- , 2010. *Ad-Din li al-Hayah*. Kairo; Dar ar-Rasyad.

Indeks

A

Abduh, 51, 78, 79, 101, 109, 142
Abdul Karim Hamidi, 39, 42, 44,
78
Abdullah bin Amr bin 'Ash Ra., 133
Abdullah bin Mas'ud Ra., 133
Abdullah Darras, 56, 75
Abu Zahrah, 56
Adnaniyah, 124, 126
Adz-Dzahabi, 46, 60, 77
Ahlul Kitab, 110, 125, 129, 133,
140, 141, 175, 211, 213
Ahlussunnah wa al-Jamaah, 157
Ahlusunnah wal Jama'ah, 73
Ahmadiyah, 149
Ahok, 147, 148
Aisyah Ra., 163, 176, 186
Al-Baghawi, 40
Al-Biqa'i, 40, 43, 44, 60, 79
Al-Farmawi, 47, 60, 77, 101
Al-Ghazali, 12, 37, 40, 43, 44, 51,
52, 60, 69, 79, 101, 133,
160, 161, 171, 172, 173,
179, 182
Ali bin Abu Thalib Kw., 31, 75, 86,
87, 96, 133, 207
Al-Juwaini, 37, 61

al-mu'allaqatus sab'ah, 132
Al-Qarafi, 37
Amin al-Khuli, 70, 71
Amr bin Luhay, 122, 123, 124, 127
apresiatif-kritis, 21, 23, 66, 140,
174, 187, 188, 195, 214
Arab Saudi, 98, 185
Aristoteles, 161, 170, 173, 180
Ar-Rashafi, 145, 200, 215
asbabun nuzul, 71
Asy'ariyah, 49, 50, 68
Asy-Syathibi, 37, 38, 61
Ataullah Siddiqui, 152
Auz, 110, 124
Aziz, 122, 140, 164, 170, 177, 179

B

bahasa Arab, 230
Bani Israil, 7, 108, 110, 118, 120,
122, 125, 127, 129, 133,
165, 187, 194, 205, 212
Baqir as-Sadr, 46, 70, 78
Baydaba, 171, 172, 173, 180
Bhinneka Tunggal Ika, 91, 92, 150,
166, 170, 179, 186

D

Dabsalym, 171, 172
Darwazah, 231
dimensi lafzhiyah, 70, 71
dimensi maknawiyah, 70, 71, 72,
73, 81, 82, 91

E

El Fadl, 33, 80, 103, 180
etika beragama, 23, 147, 150, 151,
153, 155, 161, 164, 165,
178
etika sosial, 23, 164, 165, 170, 178
etika Tuhan, 23, 164, 165, 178

F

Faisal Ismail, 150, 151, 183, 188,
217
fanatisme etnis, 22, 121, 122, 127,
142
Farid Esack, 33, 80, 81
Fashl al-Maqal, 231
Fazlur Rahman, 6, 12, 33, 55, 80,
81, 94, 118, 120, 124, 125
fithrah, 113, 114, 115, 116, 118
fithri, 22, 79, 111, 112, 114, 115,
117, 118, 125, 142
FPI, 148, 185

G

Gholdziher, 47, 62
Gus Dur, 157

H

Haedar Nashir, 149
Hanifiyah, 116, 121, 122, 123, 139,
190, 192
Hannan Lahham, 39, 44, 78

Hari Akhir, 43, 69, 79, 119, 156,
157, 191, 192, 193
Hawariyun, 119, 191
hermeneutika filosofis, 21, 35, 36,
56, 60, 83, 88, 93, 137
hermeneutika kritis, 20, 35
hermeneutika negosiasi, 92
hermeneutika objektif, 53, 55, 56,
57, 59
hermeneutika signifikansi, 56, 92
Hirsch, 93
HTI, 148

I

Ibnu 'Asyur, 38, 40, 43, 44, 51, 56,
62, 79
Ibnu Qayyim, 37
Injil, 123, 197
Iqbal, 80, 103, 213
Isa al-Masih, 11, 12, 23, 122, 141,
185, 187, 189, 195, 196,
197, 198, 199, 200, 201,
202, 203, 205, 206, 207,
209, 210, 211, 212, 213,
214
Islam Imani, 192, 194
Islam Nasrani, 192
Islam Yahudi, 192
Izutsu, 33, 63, 78, 80, 104, 135,
138, 144, 164, 165, 166,
169, 181
Izzuddin bin Abdissalam, 37, 43,
44

J

jahiliah, 22, 109, 110, 114, 127,
128, 134, 136
Jasr Audah, 37, 38, 45, 47, 49, 50,
51, 56
Jember, 229

Jibril, 67, 69, 130, 138, 158, 198,
199, 202, 203

K

Ka'bah, 122, 132, 136
kalimatun sawa', 176, 186, 195
Khaled Abou El Fadl, 33, 80, 81,
83, 94, 98, 152
Khalil Abdul Karim, 109, 123, 129,
135
Khawarij, 148, 159, 162
Khaza'ah, 122
Khazraj, 110, 124
Khilafah Islamiyah, 233
Kristen, 147, 185
kritis-apresiatif, 23, 187, 188
Kuntowijoyo, 35, 63, 74, 75, 104

L

liberal-substansialis, 21, 45, 47, 59
longue, 84, 85

M

madaniyah, 71
Madinah, 11, 30, 108, 110, 123,
129
Majapahit, 150
Makkah, 11, 30, 108, 121, 122,
124, 125, 126
makkiyah, 71
makna ideal-moral, 57
makna objektif, 35, 55, 57, 93
makna produktif, 57
makna signifikansi, 57, 92, 93, 94
makna spirit-kontekstual, 56, 58
makna tekstual, 57, 60
mansukh, 71
maqashid ayat, 41, 42
maqashid Ilahi, 48, 56, 79
maqashid surah, 41, 42

maqashidul Qur'an, 38, 41, 42, 43,
44, 47, 49, 51, 79

maqashidusy syari'ah, 17, 37, 38,
42, 49, 56

Mariam al-Attar, 152

Maryam, 120, 123, 141, 187, 194,
196, 197, 199, 200, 201,
202, 203, 204

Maturidiyah, 50

menebar kebencian, 23, 147, 155,
162

Mesir, 40, 98

monogami, 58

monoteisme, 174, 188

Muadz bin Jabal Ra., 133

Muhammad bin Abdul Wahhab,
148, 159

Muhammadiyah, 13, 87, 89, 112,
145, 161, 181, 197, 215

muhkamat, 71

MUI, 232

muktasab, 112, 118, 125

Mushaf Utsmani, 31, 68, 69, 84,
85, 86, 88

Musthafawi, 33, 47, 63, 76, 80, 104

mutashabihat, 71

mutasyabbihat, 12, 71, 189

Mu'tazilah, 49, 50, 68, 73, 156,
157, 217

N

Nabi Adam As., 121, 193, 196, 198,
199, 204

Nabi Hidir As., 189

Nabi Hud As., 193

Nabi Ibrahim As., 7, 116, 119, 121,
122, 123, 124, 127, 136,
140, 174, 190, 191, 192,
193, 194, 201

Nabi Isa As., 6, 7, 12, 23, 119, 120,
122, 127, 141, 187, 191,
192, 193, 194, 203
Nabi Ismail As., 7, 121, 124, 194
Nabi Musa As., 7, 119, 120, 122,
127, 191, 192, 193, 194,
206
Nabi Nuh As., 119, 121, 191, 193
Nabi Shalih As., 193
Nabi Syu'aib As., 193
Nabi Yahya As., 197
Nabi Yusuf As., 119, 189, 191, 193
nalar eksklusif, 98, 99
nasikh, 71
Nasrani, 6, 7, 22, 23, 110, 114,
116, 118, 120, 122, 123,
125, 126, 127, 129, 139,
141, 174, 185, 186, 187,
188, 190, 195, 196, 198,
200, 201, 202, 203, 205,
209, 213, 214
Nasr Hamid Abu Zaid, 31, 32, 33,
72, 80, 81, 87, 93, 94, 138,
160, 189
Nazaruddin Umar, 150, 162, 169
NKRI, 150, 166, 179, 186
non-Arab, 10, 122, 123, 135, 140
non-Islam, 166, 188
non-Muslim, 5, 11, 177
NU, 9, 87
Nurcholish Madjid, 74, 150, 155,
158, 164, 174

P

Pancasila, 150, 151, 166
parole, 84
poligami, 57, 58
Ponorogo, 230, 233
praduga epistemologis, 98, 99

pra-Islam, 22, 109, 121, 127, 128,
131, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 139, 140,
142
pra-pemahaman, 22, 36, 88, 89,
90, 98, 139, 142

Q

Qahthaniyah, 110, 122, 124

R

Rashafi, 112, 125, 126, 131, 197,
201, 202, 209, 212
Rasyid Ridha, 40, 43, 44, 51, 79
Raysuni, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
45, 53, 64, 79, 105, 174,
182, 193, 194, 216
Rizieq Shihab, 148, 185

S

Salman al-Farisi Ra., 123
Samawi, 7, 23, 118, 119, 123, 139,
174, 187, 190, 191, 194,
198, 214
Shabi'un, 119, 190, 191
Soroush, 64, 68, 70, 105, 106, 108,
112, 145, 146, 157, 175,
183, 213
Sunni, 157, 158
Surabaya, 233
syahadat kedua, 192
syahadat pertama, 119, 192
Syaltut, 156, 182, 207, 217
Syi'ah, 73, 156, 157, 180

T

tafsir 'adabi, 77
tafsir akidah, 46, 77
tafsir bahasa, 46, 77
tafsir bil ma'tsur, 47, 73
tafsir bir ra'yi, 73
tafsir filsafat, 46, 77
tafsir fiqh, 46, 77
tafsir ijmal, 47, 77
tafsir 'ilmi, 46, 77
tafsir isyari, 47
tafsir klasik, 33, 46, 77, 81
tafsir maqashidi, 6, 11, 16, 17, 18,
20, 33, 34, 36, 37, 38, 40,
42, 44, 45, 46, 47, 48, 50,
51, 52, 53, 56, 57, 59, 78
tafsir maudu'i, 46, 77, 78
tafsir modern, 46, 77
tafsir muqarin, 47, 77
tafsir mushafi, 47, 77
tafsir naqli, 47
tafsir nuzuli, 47, 55, 59
tafsir reformis, 46, 77
tafsir riwayat, 46, 77
tafsir sosial, 47, 77
tafsir sufistik, 47
tafsir tahlili, 47, 55, 57, 59, 75, 77
tafsir tajzi'i, 46
tafsir tasawuf, 46, 77
Taurat, 123
teks lisan, 31
tekstual-skripturalis, 45, 47
teologi kebencian, 150
teologisasi, 73, 76
Thaha Husein, 52, 109, 132, 134,
135, 136
trilogi Islam, 158, 159, 163, 167
Trinitas, 123, 141, 201, 202, 203,
214

U

Ubaidillah bin Jahsyi, 123
Ubay bin Ka'ab Ra., 133
ukhuwah insaniyah, 177
ulumul Qur'an, 10, 67, 71, 100,
129
Umar bin Khathab Ra., 17, 56, 123,
134
ummi, 22, 109, 110, 114, 125, 127,
128, 129, 133, 134, 136
ushul fiqh, 37, 45, 56
ushulul khamsah, 194
Utsman bin al-Huwairith, 123
Uzair, 141, 195, 196

W

Wahhabi, 148, 159, 162
Waraqah bin Naufal, 123

Y

Yahudi, 6, 7, 22, 23, 110, 114, 116,
118, 120, 122, 123, 125,
126, 127, 139, 140, 141,
174, 176, 186, 187, 188,
190, 195, 196, 197, 200,
201, 203, 204, 205, 209,
213, 214
Yogyakarta, 229, 230, 233
Yueqin LIU, 153
Yusuf al-Makassari, 208, 209, 217,
231, 233

Z

Zaid bin Haritsah Ra., 201

Tentang Penulis



Prof. Dr. Aksin Wijaya dilahirkan pada 1 Juli 1974 di Desa Cangkrenng, Kecamatan Lenteng, Kabupaten Sumenep. Menyelesaikan pendidikan dasarnya di SDN Cangkrenng, Cangkrenng, Lenteng, Sumenep (1987) dan di Pondok Pesantren Khairul Ulum, Cangkrenng, Lenteng, Sumenep (1980–1986); MTs 1 Annuqayah di Pondok Pesantren Annuqayah, Guluk-Guluk, Sumenep (1989–1992); MAPK (MAN I) Jember (1992–1995); Program Sarjana (S-1) di Fakultas Hukum Universitas Islam Jember (UIJ) (1996–2001) dan di Program Studi Ahwal asy-Syakhshiah Fakultas Syariah STAIN Jember (1997–2001); Program Magister (S-2) di Program Studi Agama dan Filsafat, Fakultas Usuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2002–2004); dan, Program Doktor (S-3) juga di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004–2008).

Ia menerima beberapa penghargaan, seperti wisudawan terbaik ke-3 di STAIN Jember (2001); wisudawan terbaik dan tercepat di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004); penghargaan predikat *Cumlaude* pada ujian terbuka (promosi) doktor di UIN Sunan Kalijaga; penghargaan

sebagai doktor ke-200 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; juara II *Thesis Award* (lomba tesis tingkat nasional di kalangan dosen PTAI) se-Indonesia yang diadakan oleh Depag RI tahun 2006 dengan judul “Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender”; juara II Dosen Teladan Nasional bidang *Islamic Studies* yang diadakan oleh Kemenag RI pada Desember 2015; dan, dinobatkan sebagai peneliti terbaik ke-2 dalam *Biannual Conference on Research Result* oleh Kemenag RI di UIN Sunan Gunung Jati Bandung pada 2019.

Ia pernah mengikuti sejumlah kegiatan ilmiah, seperti Program *Sandwich* Penelitian Desertasi Tafsir di Mesir yang diadakan oleh Depag RI, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan PSQ Jakarta (Maret–Juli 2007); mengikuti kursus bahasa Arab di lembaga *Lisan al-Arabi* di Mesir (Maret–Juli 2007); mengikuti Pelatihan Filologi (Studi Naskah Keagamaan) pada Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Depag RI di Jakarta (2007); mengikuti Program Postdoktoral yang diadakan oleh Depag RI di Mesir (2010); mengikuti Program POSFI oleh Kemenag RI di Maroko (2013); dan, mengikuti Program KSL oleh Kemenag RI di Maroko, (2014–2015).

Karya tulis dan terjemahannya: (1) *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004); (2) *Metodologi Perubahan Sosial Berbasis Participatory Action Research* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2007); (3) *Teori Interpretasi Alqur’an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009); (4) *Hidup Beragama: Dalam Sorotan UUD 45 dan Piagam Madinah* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2009); (5) *Arah Baru Studi Ulum Alqur’an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); (6) *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd* [Terjemahan dari *Manhaj al-Naqdi fi Falsafah Ibnu*

Rusyd karya Muhammad Atif al-Iraqi] (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003); (7) *Nalar Filsafat dan Teologi Islam* [Terjemahan dari *Al-Kasyfu an-Manahij Adillah fi 'Aqa'id al-Millah* karya Muhammed 'Abid al-Jabiri] (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003); (8) *Mendamaikan Agama dan Filsafat* [Terjemahan dari *Falsafah Ibnu Rusyd: Fashl al-Maqal wa al-Kasyfu* karya Ibnu Rusyd] (Yogyakarta: Philar Media dan Tsawrah Institut, 2005/Yogyakarta: Kalimedia, 2016); (9) *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara* (Yogyakarta: STAIN Ponorogo Press/Nadi Pustaka/Kemenag RI, 2011/2012); (10) *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, KKP, dan Teras, 2012); (11) *Jejak Pemikiran Sufisme Indonesia: Konsep Wujud dalam Tasawuf Syekh Yusuf al-Makassari* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, Nadi Pustaka, dan KKP, 2012); (12) *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014); (13) *Problematika Pemikiran Arab Kontemporer* [Terjemahan dari *Iskaliyat al-Fikri al-Arabi al-Muasyir* karya Muhammed Abid al-Jabiri] (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015); (14) *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016); (15) *Kritik Nalar Agama* [Terjemahan karya Ibnu Rusyd] (Yogyakarta: Lentera, 2016); (16) *Visi Humanis-Pluralis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta: Dialektika, 2017); (17) *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018); (18) *Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia: dari Berislam secara Teologis ke Berislam secara Humanis* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019); (19) *Kritik Nalar Agama* (Yogyakarta: Lentera, 2016); (20) *Ragam Jalan Memahami Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019); (21) *Menatap Wajah Islam Indonesia* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020); (22) "Islam dalam Pusaran Tiga Peradaban: Pergulatan Islam dengan Identitas

ke-Arab-an, ke-Barat-an, dan ke-Indonesia-an” (kontributor) dalam buku *Berislam di Jalur Tengah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020); (23) “Proses Menjadiku” dalam Arif Maftuhin, *Santri Kaliwaates: Dari MAPK untuk Indonesia* (Ciputat-Jakarta: HAJA, 2020); (24) *Berislam dengan Berkemanusiaan* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020)

Ia juga menulis beberapa artikel di jurnal ilmiah kampus. Beberapa di antara tulisan yang sudah dipublikasikan adalah (1) “Post Nalar Normatif Islam Arab: Landasan Teoretis Penciptaan Islam ala Indonesia” (*Jurnal Religi*, Vol. 2, 2003); (2) “Hermeneutika Alqur’an Ibnu Rusyd (*Jurnal Hermeneia*, Vol. 3, No. 1/2004); (3) “Menghadirkan Kembali Takwil Gaya Baru: Melacak Hubungan Takwil dan Hermeneutika dalam Studi Al-Quran” (*Jurnal An-Nur*, Vol. 1, 2004); (4) “Dinamika Teori-teori Hukum Islam Menurut Wael B. Hallaq” (*Jurnal Dialogia*, Vol. 2, 2004); (5) “Mendiskusikan Kembali Konsep Kenabian” (*Jurnal al-Tahrir*, Vol. 5, No. 2/2005); (6) “Relasi Alqur’an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis” (*Jurnal Hermenia*, Vol. 4, No. 2, Juli–Desember 2005); (7) “Memburu Pesan Damai Islam: Memotret Penolakan Gus Dur atas Fatwa MUI” (*Jurnal An-Nur*, Vol. 2, No. 3/September 2005); (8) “Membaca Kritik Nalar Hukum Islam Khaled Abou el-Fadel” (*Jurnal Al-Adalah*, Vol. 2, 2005); (9) “Moralitas Eksistensial versus Moralitas Ideal Asketik: Telaah Perbandingan antara Nietzsche dan Muhammad Iqbal” (*Jurnal Dialogia*, Vol. 4, No. 1, Januari–Juni 2006); (10) “Biarkan Alqur’an Berbicara” (*Gatra*, No. 14 th. XII, 18 Februari 2006); (11) “Memburu Pesan Sastrawi Alqur’an”. (*Jurnal JSQ, PSQ* Jakarta, 2006); (12) “Relasi Islam dan Sains” (*Jurnal Cendikia*, Vol. 4, No. 1/Januari–Juni 2006); (13) “Metode Nalar Fiqh Ikhtilaf Ibnu Rusyd” (*Jurnal al-Tahrir*, Vol. 5, No. 2, 2007); (14) “Kebebasan Beragama: Perspektif UUD 1945 dan Piagam Madinah” (*Jurnal Dialogia*, Vol. 4, No. 1/2007); (15)

“Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama dari Bayang-Bayang Aliran, Lembaga, dan Organisasi” (*Jurnal Al-Millah*, 2008); (16) “Kritik Nalar Ushul Fiqh: Telaah Komentar Ibnu Rusyd atas Teori Ushul Fiqh Imam al-Ghazali” (*Jurnal Justitia*, Vol. 5, Januari–Juni 2008); (17) “Kritik Nalar Islam: Telaah Kritis Teori Interpretasi al-Qur’an Ibnu Rusyd” (*Jurnal Dialogia*, 2008); (18) “Telaah dan Suntingan Teks *Tuhfat al-Abrâr* Karya Syekh Yusuf al-Makassari” (*Kodifikasia*, Vol. 2, Edisi 1/2008); (19) “Epistemologi Keraguan: Melacak Akar Keilmuan Islam Imam al-Ghazali” (*Jurnal Dialogia*, Vol. 7, No. 2/2009); (20) “Islam Kedamaian: Memotret Pergumulan Pemikiran Islam yang Tak Kunjung Usai di Indonesia” (Orasi Ilmiah pada Wisuda S1 STAIN Ponorogo, 2009); (21) “Kritik Nalar Tafsir Syi’ri” (*Jurnal Al-Millah*, Vol. X, No. 1/2010); (22) “Menimbang Kembali Paradigma Filsafat Islam dalam Bangunan Keilmuan Islam Kontemporer” (*Jurnal Ulumuna*, Vol. XIV, No. 1/2010); (23) “Eksistensial Teosentris: Musa Asy’ari” dalam Al-Makin [Ed.], *Madzhab Kebebasan Berpikir dan Komitmen Kemanusiaan: Ulasan Pemikiran Musa Asy’ari* (Yogyakarta: ELSAF, 2011); (24) “Argumen Kenabian Perempuan” dalam Salamah Noorhidayati, *Kontroversi Nabi Perempuan dalam Islam: Reinterpretasi Ayat-ayat al-Qur’an tentang Kenabian* (Yogyakarta: Teras, 2012); (25) “Kritik terhadap Studi al-Qur’an Kaum Liberal” (*Jurnal Dialogia*, Vol. 8, No. 1/2010); (26) “Paradigma Nalar Gender: Memotret Kepemimpinan Perempuan dengan Kacamata Pendidikan Inklusif Berperspektif Gender” (*Jurnal Dialogia*, Vol. 8, No. 2/2010); (27) “Hermeneutika al-Qur’an: Memburu Pesan Manusiawi dalam al-Qur’an” (*Jurnal Ulumuna*, Vol. XIV, No. 2/2011); (28) “Indonesia Islamic Nation: Examining the Authenticity Argument of Khilafah Islamiyah Law in the Context of Indonesia Islam” (*Conference Proceedings, Annual International Conference on Islamic Studies (IAICIS) XII* [Surabaya:

IAIN Sunan Ampel: November 2012]); (29) “Nalar Kritis Pemikiran Hasyim Asy’ari: Kritik terhadap Klaim Kewalian dan Fenomena Bertarekat” (*Jurnal Kontemplasi*, Vol. 2, No. 01/Agustus 2014); (30) “Anthropocentrism: Integration of Islam, Philosophy, and Science” (*Annual International Conference on Islamic Studies (IAICIS) XII* [Samarinda: IAIN Samarinda: 2014]); (31) “Agama dan Resolusi Konflik dalam Masyarakat Multikultural di Indonesia (*Annual International Conference on Islamic Studies (IAICIS) XII* [Samarinda: IAIN Samarinda: 2014]); (32) “Menelisik Peran Pesantren Tanwirul Hija di Era Global” (*Jurnal KARSA*, 2016); (33) “Nalar Epistemologi Agama: Argumen Pluralisme Religius Epistemologis Abdul Karim Soroush”, (*Jurnal Episteme*, Vol. 11, No. 2/Desember 2016); (34) “An Argument of Islamic Anthropocentrism: From Taklifi Reasoning to Human Right Reasoning” (*Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* [Jakarta: Kemenag RI, 2017]); (35) “Substantive Islam: A New Direction on the Implementation of Islamic Sharia According to Muhammad Sa’id al-Ashmawi” (Seminar Internasional ICONQUHAS [Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah & Asosiasi Ikatan Tafsir Hadits (AIAT) Indonesia, 2017]); (36) “*Being Islam Out Of Fanaticism: Uncovering Arguments of Arabs in Embracing Islam*” (*International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, Maret 2020); (37) “*Message to Mankind: Wise Attitude to Interpret Quran and its Discourse*” (*Talent Development & Excellence*, 12 (1)/Mei 2020); (38) “Observing Islam with Ethics: From Hatred Theology to Religious Ethics” (*Jurnal Qijis*, IAIN Kudus, 2021); dan, (39) “Maqashidi Tafsir: Uncovering and Presenting Maqashid Ilahi-Qur’ani into Contemporary Context” (*Al-Jami’ah*, Vol. 59, No. 2/2021).

Ia saat ini berstatus sebagai dosen Jurusan Ushuluddin dan Wakil Rektor II Bagian Kemahasiswaan IAIN Ponorogo,

juga dosen di Program Pascasarjana STAIN Kediri. Pernah menjabat sebagai Kepala P3M di STAIN Ponorogo (2015–2016) dan menjabat sebagai Direktur Program Pascasarjana IAIN Ponorogo (2017–sekarang). Dikukuhkan sebagai guru besar di bidang al-Qur'an dan tafsir pada 11 Desember 2021 di IAIN Ponorogo. Bersama istrinya, Rufi'ah Nur Hasan S.H.I, ME.S, dan anak-anaknya (Nur Rif'ah Hasaniy, Moh. Ikhlas [*alm.*], Nayla Rusyadiyah Hasin, Rosyidah Nur Cahyati Wijaya, dan Tazkiyatun Nafsi), ia bertempat tinggal di Jl. Brigjend Katamso, 64-C, RT-4, RW-3, Kadipaten, Babadan, Ponorogo, Jawa Timur. Ia dapat dihubungi di HP: 081578168578, atau E-mail: asawijaya@yahoo.com.

Guna mendapatkan informasi lebih lengkap mengenai buku-buku kami, silakan akses: www.divapress-online.com. Dan, bergabunglah bersama kami di akun *Facebook* dan *Instagram*: Penerbit DIVA Press dan *Twitter*: @divapress01.